Um Pedido Especial

IV

Dá muito trabalho comprar, fotografar, editar, passar as fotos num OCR e postá-las aqui – é muito extenuante, e para piorar eu ainda sou pobre e endividado, mas eu não deixo de cumprir meu dever só por isso.

Dito isso, quero pedir tua colaboração para complementar esse projeto indo aonde eu não posso ir. Eu posso comprar livros em sebos, leilões ou até em lojas internacionais, mas eu não tenho como ir até certas bibliotecas, mas tu podes! Será que poderias me ajudar? Há vários livros que ainda precisam ser disponibilizados aos leitores brasileiros, deveriam existir verbas para tal já que não existem mais reedições das obras. Enfim, das muitas que eu poderia pedir, queria pedir 4 obras em especial que muito me interessam.

A 1ª é *Do Destino do Espírito*, a última obra do Gerardo Mello Mourão que falta ser publicada até onde eu sei; foi publicada pela Pongetti em 1941. Se tu fores de Curitiba no Paraná, podes encontrar a obra na Casa da Memória. Veja o seguinte sítio: <https://pergamum.curitiba.pr.gov.br/acervo/73325/exemplares>.

A 2ª obra é *Verdade e Certeza*, uma das únicas obras do Pe. Ladusãns que é impossível de achar. Ela foi publicada pela editora Presença em 1986. Se tu fores de Belo Horizonte Minas Gerais, especialmente aluno da UFMG, podes encontrar a obra na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, conforme o seguinte sítio: <https://catalogobiblioteca.ufmg.br/acervo/22627/exemplares>. Também a obra pode ser encontrada na Biblioteca Padre Vaz da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, conforme o sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/839595/exemplares>. Caso tu sejas de Brasília, especialmente aluno da UCB, podes encontrar a obra na Biblioteca Central, conforme o sítio <https://ucb.pergamum.com.br/acervo/23368/exemplares>.

A 3ª obra é *Criatividade Filosófico-Cristã Hoje*, provavelmente uma obra de divulgação também do Pe. Ladusãns. Ela foi publicada pela editora Presença em 1982. Se tu fores de Belo Horizonte, aluno da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, podes encontrá-la na Biblioteca Padre Vaz. Veja o sítio: < https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/838081/exemplares>.

Por fim a 4ª obra é *Realidade do Homem* de Dan Andersen, a única obra perdida do Mário Ferreira dos Santos. Ela foi publicada pela Sagitário em 1945. Se tu fores do Rio Grande do Sul podes encontrá-la na Biblioteca São Leopoldo, conforme o seguinte sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/178316/>.

O trabalho é simples. Ir até a biblioteca. Fotografar as obras com nitidez. Editar as fotos para tirar a parte de fora do livro das fotos. Depois passe tudo num OCR ou junte as fotos num pdf < https://www.ilovepdf.com/pt/jpg_para_pdf > (se não tiveres um OCR profissional o arquivo ficará grande mas não tem problema) e poste aqui no Archive ou em algum site de livros. Sou imensamente grato.

S.B.F.C.

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

filosofia e realidade brasileira

filosofia e realidade brasileira

1

FILOSOFIA E REALIDADE BRASILEIRA

ATAS DA II SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

REALIZADA NA CIDADE DE PETRÓPOLIS, RJ,
DE 14 A 20 DE JULHO DE 1974

SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILÓSOFOS CATÓLICOS

FILOSOFIA
E
REALIDADE BRASILEIRA

Vol. 1

1976

Copyright by

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

Composto e impresso na

COMPANHIA EDITORA AMERICANA
Rua Visc. de Maranguape, 15 - ZC
06 - 20.000 - Rio de Janeiro - RJ

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

TEMÁRIO 5

I. SESSÃO DE ABERTURA

Discurso do Prof. Tarcisio Meirelles Padilha, presidente da II Semana Internacional de Filosofia 11

Discurso de Abertura da Segunda Semana Internacional de Filosofia pronunciado pelo presidente da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusāns S. J., no dia 14 de julho de 1974, durante a sessão solene de instalação de trabalhos 13

Qualité et Quantité, ou L'être et L'avoir — André Mercier .. 18

Discurso de saudação do Governador Raymundo Padilha ... 24

II. SESSÕES PLENÁRIAS

1. *Comemorações*

L'hellénisation du Thomisme au XIVe Siècle — E. Moutsopoulos 31

Princípios do ser e atualidade de Santo Tomás — Eduardo Prado de Mendonça 36

Il messaggio di San Tommaso e la cultura contemporanea — Evandro Agazzi 42

Unidade, Reconciliação e Metafísica — George F. McLean, O. M. I. 54

Comemorando Kant e S. Tomás — Prof. Dr. Peter Henrici, S. J. 62

Da certeza do conhecimento de Deus em S. Boaventura — Prof. Raimundo Vier 68

Depoimento sobre Maurillo Teixeira-Leite Penido — E. Prado de Mendonça 78

Atualidade de Tomás de Aquino — Gerardo Dantas Barreto 84

Nota sobre: O problema da coisa em si em Kant e em S. Tomás — Iulo Brandão 92

Averróis e Santo Tomás — Côn. Dr. Emílio Silva 97

S. Tommaso Filosofo, continuatore critico di Aristotele — Carlo Giacon, S. J. 112

Quatro momentos da doutrina de Kant no Brasil — Miguel Reale, presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia 123

San Tommaso e noi — Prof. Dr. José de Finance, S. J. .. 133

Reflexões a partir do conceito de grandeza negativa em Kant — Creusa Capalbo 142

Forme et finalité dans l'esthétique kantienne — Evanghéllos Moutsopoulos 147

2. *Filosofia Brasileira*

Prolegômenos a uma ontologia do homem brasileiro — Tarcisio M. Padilha 157

Mestrado em filosofia no Brasil — Celina Junqueira 173

A crítica filosófica brasileira — Geraldo Pinheiro Machado 178

3. *Filosofia Latino-Americana e Mundial*

The idea of creation in Japanese metaphysical thought — Ryosuke Inagaki 191

Dominant trends in modern and contemporary Hindu thought — I. Puthiadam 197

A consciência histórica como categoria de base para a reelaboração do pensamento tomista no mundo de hoje — Fernando Arruda Campos 225

Filosofias Latinoamericanas y filosofía universal — Prof. Dr. Alberto Caturelli, Universidade de Córdoba, Argentina 235

La liberté selon les Peres Grecs — Virgil Gheorghiu 245

Tomás de Aquino no diálogo das filosofias — Celestino Pires 254

4. *Pesquisa Filosófica e Ensino da Filosofia*

Le philosophe et les sciences humaines — G. Gusdorf ... 265

¿Es necesaria la filosofía? — Thomas de Koninck, Universidad de Laval, Québec, Canadá 282

El desenvolvimiento de la filosofia — Prof. Dr. Agustin Basave 292

5. *Filosofia e Ciências*

Gli esiti della filosofia della scienza contemporanea e le possibilità attuali del discorso metafisico — Prof. Evandro Agazzi 305

A crítica filosófica e o livro *Fatos do Espírito Humano* de Gonçalves de Magalhães — Geraldo Pinheiro Machado .. 315

La philosophie de la faute chez les Bantu traditionnels — Tshiamalenga Ntumba 322

Filosofia sobre lenguaje y habla (Filosofía, Lingüística, Lenguaje) — Judith G. Caffarema — Argentina 340

Epistemologia y ciencia contemporanea. Introduccion al analisiscritico de la antimateria — Juan Carlos Cervi .. 351

INTRODUÇÃO

A II Semana Internacional de Filosofia realizada em Petrópolis, no salão nobre do Quitandinha, de 14 a 20 de julho de 1974, sob a Presidência do Professor Doutor Tarcísio Meirelles Padilha teve como tema geral "REALIDADE BRASILEIRA E FILOSOFIA".

Colaboraram e participaram da Semana, o então Governador do Estado do Rio de Janeiro Raymundo Padilha, o Ministro Ney Braga, a Universidade Católica de Petrópolis, a Universidade Gama Filho e a FLUMITUR.

O Congresso contou com a participação de diversas outras autoridades que fizeram parte da Comissão de Honra: Cardeal Gabriel Maria Garrone, Prefeito da Sagrada Congregação de Seminários e Universidades; D. Cármine Rocco, Núncio Apostólico do Brasil; D. José Fernandes Veloso, Magnífico Reitor da Universidade Católica de Petrópolis; Professor André Mercier, Secretário-Geral da Fédération Internationale des Sociétes de Philosophie (F.I.S.P.); Professor Pe. Carlo Giacon, S.J., Vice-Presidente da World Union of Catholic Philosophical Societies; Professor Alberto Caturelli, Vice-Presidente da Associación Latino-Americana de Filósofos Católicos; Professor Pe. George McLean, Presidente de The American Catholic Philosophical Association; Professor Miguel Reale, Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia.

OBJETIVOS DO CONGRESSO: Estudar as relações entre a Realidade Brasileira e a Filosofia e Comemorar o 7º Centenário de São Tomás de Aquino e os 250 anos do Nascimento de São Boaventura e de E. Kant.

TEMÁRIO

I) SESSÃO DE ABERTURA

II) SESSÕES PLENÁRIAS

1. Comemorações
2. Filosofia Brasileira
3. Filosofia Latino-Americana e Mundial
4. Pesquisa Filosófica e Ensino da Filosofia
5. Filosofia e Ciências

III) SESSÕES ESPECIAIS

1. Filosofia da Educação
2. Filosofia Jurídico-Social
3. Filosofia da Linguagem
4. Metafísica e Filosofia da Religião
5. Filosofia das Ciências e da Técnica

IV) SESSÃO DE ENCERRAMENTO

I

SESSÃO DE ABERTURA

DISCURSO DO PROF. TARCISIO MEIRELLES PADILHA, PRESIDENTE DA II SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Exm.º Sr. Governador Raymundo Padilha.

Exm.º Revm.º D. Manoel da Cunha Cintra, DD. Bispo de Petrópolis.

Sr. Prof. André Mercier, Secretário-Geral da Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie.

Exm.º Revm.º D. José Fernandes Veloso, Magnífico Reitor da Universidade Católica de Petrópolis.

Sr. Prof. Pe. Stanilavs Ladusãns, S. J., Presidente da Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos e da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos.

Dr. Miguel Reale, Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Revm.º Pe. Paulo Bannwarth, S. J., Decano da II Semana Internacional de Filosofia.

Sr. Prof. Darcy Campos de Medeiros, Coordenador da II Semana Internacional de Filosofia.

Senhores Congressistas,

Na qualidade de Presidente da II Semana Internacional de Filosofia, apresentamos as nossas boas-vindas aos ilustres Filósofos que acorreram a Petrópolis, respondendo ao convite que lhes formulamos, a fim de debaterem conosco temas de grande atualidade. Mais de vinte nações estão aqui representadas e, como País anfitrião, é grande o nosso júbilo em saudar os eminentes Colegas, muitos dos quais pela vez primeira aportam ao Brasil, para sentir de perto os impulsos generosos que habitam a alma brasileira, sempre aberta ao convívio e ao diálogo. Queremos assim testemunhar aos Visitantes que nos honram com sua presença o quanto nos é cara a colaboração que certamente dará ao Encontro o indispensável condimento especulativo cimentado na grande tradição cristã do Ocidente.

O tema central da Semana é particularmente relevante para nós brasileiros, pois é nosso intento estudar a Filosofia e Realidade Brasileira. Não se pode idoneamente penetrar no âmago do País, sem lhe auscultar as raízes histórico-culturais e esta tarefa se torna irrealizável, caso não lhe busquemos os princípios especulativos presentes no tecido

da civilização pátria. A Filosofia não se afigura para uma das atividades destituídas de sentido. Compete-lhe, ao invés, indagar a respeito do sentido mesmo dos seres. A perseguição incessante da significação de que se reveste a realidade e a sua expressão na linguagem, com todo o cortejo de problemas inerentes a tal objetivo moldam o perfil da Filosofia. É bem de ver, no entanto, que nossa visão nos acena com a face da Transcendência e não nos cabe ignorá-la, a não ser que aceitemos de antemão o itinerário proposto pelo nihilismo, responsável pelo esvaziamento do Homem, na medida em que a morte de Deus anunciada por Nietzsche seguramente preludia a morte do próprio homem.

A par da problemática central, abriremos aos ilustres congressistas uma gama variada de sessões especiais, para as quais haverão de confluir as comunicações setoriais — rico filão de todos os Encontros da Sociedade.

Imprescindível se torna, porém, desde logo afiançar que não arreceiamos ante a imperiosa necessidade do questionamento. Julgamo-lo fase essencial da perquirição e sondagem do ser a que se propõe o labor filosófico. Jamais devemos temer o questionamento, a provocação da chamada dúvida metódica. Isto porque não há criatividade sem reflexão crítica, como não há soluções racionais, sem que a inteligência encontre terreno propício e aberto no clima de livre debate de idéias. Daí porque questionar é para nós levantar problemas, onde impera o dogmatismo. É propor perguntas, onde só se respira a atmosfera das respostas pré-fabricadas. Questionar é fugir ao simplismo das falsas evidências. Daí não se segue a adoção do neutralismo. Cuidamos, isto sim, que a abstenção especulativa constitui uma forma de ceticismo, tantas vezes mal disfarçada. Cremos na inteligência que se abre docilmente ao ser. Na vontade que se adestra para tecer diuturnamente os fios condutores da existência. Da sensibilidade que aplaina todas as arestas para o diálogo no clima de autêntica reciprocidade das consciências.

À palavra de boas-vindas aos Congressistas queremos juntar os agradecimentos a quantos se uniram à Comissão Executiva, viabilizando esta Semana. Ao Governador do Estado, à Universidade Católica de Petrópolis, ao Sr. Ministro da Educação e Cultura os nossos agradecimentos e a certeza de que não obraram em vão no decisivo apoio que nos deram. Saberemos corresponder à confiança de todos apresentando o resultado de nossas reflexões, sem outras considerações que não as de fidelidade aos ideais que unem nesta Sociedade os cultores da família filosófica brasileira.

DISCURSO DE ABERTURA DA SEGUNDA SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA PRONUNCIADO PELO PRESIDENTE DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILÓSOFOS CATÓLICOS, PROF. DR. PE. STANISLAVS LADUSÃNS S.J., NO DIA 14 DE JULHO DE 1974, DURANTE A SESSÃO SOLENE DE INSTALAÇÃO DE TRABALHOS

Sua Excelência o Sr. Governador do Estado do Rio de Janeiro Raymundo Padilha;

Sua Excelência Dom Manoel Cintra, DD. Bispo de Petrópolis;

Excelentíssimo Senhor Prof. Dr. Tarcísio Meirelles Padilha, Presidente Efetivo da II Semana Internacional de Filosofia;

Sua Excelência Dom José Fernandes Veloso, DD. Reitor Magnífico da Universidade Católica de Petrópolis;

Sua Excelência o Sr. Prof. Dr. Miguel Reale, DD. Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia e Reitor Magnífico da Universidade de São Paulo;

Excelentíssimo Senhor Secretário-Geral da Federação Internacional de Sociedades de Filosofia Prof. Dr. André Mercier;

numerosas outras Autoridades aqui presentes que nos honram imensamente;

Caros Amigos Congressistas;

Senhoras e Senhores!...

A mensagem que trago em nome da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e meu próprio é um TESTEMUNHO DE GRATIDÃO e uma ILUSTRAÇÃO DO SIGNIFICADO da Segunda Semana Internacional de Filosofia.

Excelentíssimo Senhor Dr. Raymundo Padilha, DD. Governador do Estado do Rio de Janeiro e Presidente da Comissão de Honra da Segunda Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos! A Vossa presença aqui, no meio dos Pensadores Brasileiros e Estrangeiros, é altamente significativa. Indica não só as grandes virtudes humanistas e patrióticas de Vossa Excelência, consubstanciadas na realização das metas prioritárias do Governo — educação, cultura, saúde. Mais! Esta presença de Vossa Excelência testemunha o amor afetivo e efetivo à Sabedoria. Como Amigo da Sa-

bedoria e Estadista Cristão, Vossa Excelência, antes de instalar os nossos trabalhos, já os patrocinou generosamente, proporcionando aos Congressistas condições de primeira ordem, para que possam refletir em profundidade e com responsabilidade conjunta e tranqüilamente sobre a REALIDADE BRASILEIRA, a fim de contribuir para a elaboração da FILOSOFIA DO BRASIL em progresso.

Daí a imensidade cristã da nossa gratidão, associada à cordialidade da saudação efusiva!... Em nome da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e meu próprio apresento a V. Exa. este nosso aplauso, gratidão, reconhecimento e a saudação, formulando os melhores votos de felicidade pessoal e para a prosperidade do Governo de V. Exa. Como sinal visível de tudo isso, tenho a satisfação de ofertar a V. Exa. o primeiro exemplar das Atas da Primeira Semana Internacional de Filosofia, que é PAULISTANA, realizada em 1972 e que encontra agora uma feliz continuação em virtude da magnanimidade de V. Exa., alto Patrocinador da Segunda Semana Internacional de Filosofia que é PETROPOLITANA E FLUMINENSE.

Tenho a satisfação de oferecer o segundo exemplar destas Atas, em sinal de amizade e gratidão, ao Prof. Dr. Tarcísio Meirelles Padilha, Presidente Efetivo desta Semana.

Excelentíssimo Senhor Governador, estendemos o nosso reconhecimento sincero a todos os Órgãos do Governo, que colaboraram e estão colaborando na árdua tarefa da realização do Certame Filosófico, agradecendo especialmente os serviços do Dr. Darcy Medeiros e do Dr. Avelino Augusto Cabral.

É notável a colaboração da Universidade Católica de Petrópolis. Excelentíssimo Senhor Bispo Diocesano e Grão-Chanceler da florescente Universidade D. Manoel Cintra e Senhor Reitor Magnífico D. José Fernandes Veloso queiram aceitar os nossos sentimentos de profunda gratidão e reconhecimento!

Quem nos abriu as portas da histórica, próspera, linda e tranqüila Cidade de Petrópolis com uma mensagem gentilíssima, foi o Sr. Prefeito Dr. Paulo José Alves Rattes. A V. Exa. agradecemos, muito reconhecidos, todas as manifestações de amizade e colaboração.

Saudamos efusivamente todos os Eminentes Homens que integram a Comissão de Honra do Congresso sob a ilustre presidência de S. Exa. o Sr. Governador do Estado do Rio de Janeiro.

Credenciada e incentivada pela Comissão Central da Organização da Segunda Semana Internacional de Filosofia, a Comissão Executiva realizou um trabalho excelente sob a eficiente presidência do Prof. Tarcísio Meirelles Padilha, Vice-Presidente Geral da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, Membro da Diretoria Central da FISP, Filósofo que honra o Brasil.

Ao incansável Presidente da Comissão Executiva, a seu atencioso, dinâmico e abnegado Secretário-Geral Mons. Pestana Filho, ao Prof. Hanns Lippmann e a todos os demais integrantes desta Comissão operosíssima, a nossa comovida gratidão!...

A todas as Autoridades aqui presentes que nos prestigiam mui-

to e aos Amigos da Imprensa e de outros meios de comunicação o nosso cordial reconhecimento!...

Até agora falei também em nome dos Srs. Congressistas. Agora dirijo-me também aos Amigos Congressistas: s e j a m bem-vindos!...

Saudamos calorosamente aos Filósofos vindos dos países amigos latino-americanos, dos E s t a d o s Unidos da América do Norte, do Canadá, das distantes Europa, Ásia e África. É muito significativa a Vossa colaboração filosófica, que apreciamos e agradecemos.

Boas-vindas e aplausos aos Congressistas Brasileiros, provenientes dos doze Centros da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e aos seus Presidentes, bem como a todos os outros Pensadores do Brasil, aqui presentes, representando Estados, Universidades, Faculdades e outras entidades culturais!

É a juventude que nos impressiona vivamente com a sua presença numerosa, manifestando um interesse animado pelas altas coisas do pensamento. Agradecemos este interesse e o idealismo que Vos, Jovens, caracterizam como a Esperança da Nação.

Gratidão muito sincera sobretudo a DEUS, Ser Absoluto e Fonte Última da Ciência, que nos c o n g r e g o u bondosamente para uma tarefa filosófica, árdua e importante!

Qual é esta tarefa filosófica? Qual é o SIGNIFICADO FILOSÓFICO da Segunda Semana Internacional de Filosofia?

A nossa tarefa filosófica é continuar e aprofundar organicamente os trabalhos da Primeira Semana Internacional de Filosofia, organizada na Cidade de São Paulo pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos no mês de julho de 1972 em homenagem ao Sesquicentenário da Independência do Brasil.

O que é esta Sociedade de Filosofia, dedicada à promoção periódica das semanas de alto nível? Que visa?

A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, fundada em 1970 com apenas 20 sócios, tem hoje quase 300 membros. Os quatro anos de sua atividade foram muito fecundos. Além de realizar dois congressos filosóficos, está lançando uma revista de alto nível científico, denominada "Presença Filosófica", inicia uma série de outras publicações e desenvolve ainda várias outras atividades culturais à luz de seus Estatutos. Estes Estatutos visam contribuir ao progresso da Filosofia no Brasil e, através da reflexão filosófica, à sua cultura cristã em todas as dimensões.

Esta Semana Filosófica significa, pois, um memorável e grandioso INSERIR-SE NA PROGRAMAÇÃO CULTURAL da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, que se realiza por etapas sucessivas e orgânicas. Significa, por conseguinte, uma INTERIORIZAÇÃO REFLEXIVA e a PESQUISA CIENTÍFICA DE ALTO NÍVEL em busca da compreensão do HOMEM INTEGRAL, sintonizando profundamente com a REALIDADE BRASILEIRA.

Nesta perspectiva humanista pluridimensional entendemos por realidade brasileira justamente o homem brasileiro, a cultura e a história de sua pátria, conotando a totalidade das pessoas e coisas, entre as quais vive e atua, envol-

vido pelas relações concretas e múltiplas de ordem familiar, nacional e internacional, como também pelas relações de ordem cósmica, transcendente e religiosa, que se impõem inevitavelmente, suscitando interrogações, exigindo soluções de toda a sorte, que se destinam a culminar numa expressão última, apropriada e orgânica, isto é, na elaboração de uma FILOSOFIA BRASILEIRA, num sentido autêntico, que evite o falso relativismo gnosiológico, metafísico e ético.

A seta do SÍMBOLO DA SEMANA indica esta elevação filosófica, que parte da realidade concreta e interpreta em seguida a sua natureza profunda, bem como o seu último sentido. Na perspectiva da totalidade do real, este filosofar, sólido, penetrante e aberto, exige uma criatividade original, que relacione ontologicamente a pluralidade de dados e aspectos, descubra o homem como um todo, sua origem, natureza e destino, abrindo-se à transcendência ultraterrena e superespacial, exigida pelas mais íntimas aspirações da inteligência, vontade e consciência humanas e pela contingência do universo.

Convergem h a r m o n iosamente para este filosofar, que busca a plenitude, as nove articulações da PROGRAMAÇÃO DOS TRABALHOS DA SEMANA, contribuindo, cada uma de seu modo, para uma interpretação total do mundo e do homem, que, cativado hoje pelas próprias descobertas, está esquecendo o sentido mesmo da existência, destinada originalmente a uma abertura, que supere todas as significações parciais e garante a plena realização e felicidade num diálogo sincero com a infinita Plenitude do Ser divino, princípio, consistência e fim supremo de todo o ser finito.

Sob o signo de horizontes amplos, desenvolveremos a nossa busca humanista pluridimensional, comunicando com sinceridade, dialogando com abertura, discernindo com penetração e concluindo com verdade. Em virtude disso, a nossa Semana Internacional de Filosofia apresenta-se como um gigantesco SEMINÁRIO DE PESQUISA CIENTÍFICA, de proporções nacionais e internacionais.

Tendo em consideração especial a atual problemática filosófica brasileira e encontrando a preciosa colaboração estrangeira, a nossa reflexão profunda em conjunto, inspirada pela mensagem cristã, produzirá análises felizes e algumas sínteses realistas de que precisamos na perspectiva da integração de valores.

Precisamente, nesta criatividade filosófica original e integradora, a Segunda Semana Internacional de Filosofia encontra os fundamentos de sua identidade, bem como a sua razão de ser.

Que neste árduo trabalho criador nos inspirem e animem os três filósofos católicos, que comemoramos neste Congresso: SANTO TOMÁS DE AQUINO, SÃO BOAVENTURA e o brasileiro petropolitano Padre MAURÍLIO TEIXEIRA LEITE PENIDO, nascido em 1895 em Petrópolis e conhecido internacionalmente como filósofo e teólogo!...

É altamente significativa para nós todos agora e aqui a voz do Padre Penido levantada com coragem e sabedoria há quarenta anos no Congresso Filosófico de Juvisy, na França, em 1934, quan-

do o Pensador tomista exortava filósofos a abandonar "seu esplêndido isolamento e tomar contato com seu tempo, em vez de ficarem repetindo o que disseram predecessores" (em Divus Thomas, 13, 1935, p. 470).

Embora falecidos, os Filósofos que comemoramos falam hoje aqui e falarão sempre, porque pesquisaram e viveram humildemente sob o signo da verdade, que liberta e imortaliza infalivelmente os que a amam com intensidade, querendo ser mais: ser mais conforme as profundas aspirações da inteligência, vontade e consciência, ser mais pessoal e socialmente, ser mais temporal e eternamente na posse da Verdade e Caridade subsistentes.

QUALITÉ ET QUANTITÉ, OU L'ÊTRE ET L'AVOIR

ANDRÉ MERCIER (Berne)

Il y a des philosophes qui disent que les sciences (naturelles) établissent des rapports entre quantités — alors que les "humanités" établissent les critères du choix de la qualité. Selon cette façon de penser, la qualité serait liée à ce qu'on appelle les valeurs, et l'on conteste que les sciences (naturelles) aient pour tâche de promouvoir aucune valeur. On entend même dire que les sciences (naturelles) ne font qu'établir les faits, tandis que les "humanités" seraient à l'origine de la culture. C'est cette dernière vue qui fera l'objet de ma plus vive attaque.

En allemand, ces vues ont donné lieu à la distinction entre les "Naturwissenschaften" et les "Kulturwissenschaften". Il y aurait donc, de l'avis de ceux qui se rangent à cette tradition, une dichotomie fondamentale entre la Nature et la Culture. Et la Nature serait de caractère quantitatif, tandis que la Culture serait de caractère qualitatif.

Cette conception repose sur une méprise assez grave. Elle a même conduit Dilthey à opposer les termes de sciences naturelles et de sciences "morales" (Geisteswissenschaften).

Les Grecs, eux, Socrate mis à part, attachaient plus d'importance à la Nature qu'à l'homme et ils cherchaient la beauté du monde comme quelque chose de sacré.

Il faut comprendre que toute cette tradition d'une dichotomie entre la nature et la culture a sa racine dans uns des mouvements de la Renaissance où l'homme devint le centre des préoccupations. Et plus récemment, cette même tradition a repris sous la forme d'une réaction envers le progrès accéléré des sciences dès la seconde moitié du 19e siècle. On s'opposait violemment au refoulement apparent du spirituel par le "naturel", et, dans une perspective conceptuelle de ces choses, au délogement aparent de la qualité au profit de la quantité.

La première et double erreur de la doctrine traditionnelle que je viens de rappeler est de prétendre que les sciences naturelles établissent les faits et même qu'elles ne font rien d'autre. Ce ne sont en effet pas les sciences qui établissent les faits, bien que les établir

soit une condition préalable de toute science positive. C'est l'histoire et non la science qui établit tout d'abord les faits, c'est-à-dire les "particuliers". Mais l'histoire n'est pas une science, parce qu'une science: une *scientia,* est un savoir, et qu'on ne peut pas dire que l'on "sait" les faits, tandis qu'on les relate, individuellement, pour les placer si possible dans un enchaînement qui les débarasse de leur isolement. En revanche, à l'opposé de l'histoire, la mathématique a pour tâche d'établir les "universaux", c'est-à-dire ce qui est "valable" indépendemment des faits. La mathématique n'est, pas plus que l'histoire, une science. Elle n'est pas une *scientia,* elle est une *potentia;* elle est même le seul pouvoir à la fois universel et non usurpé. Elle sert à démontrer sans contestation possible. La physique alors, — et les sciences en général — consistent à rechercher, par l'étude systématique des particuliers (donc des faits relatés par l'histoire), quels sont les universaux qui semblent régir le monde de la réalité dans l'apparition des faits. Ce sont ces universaux et eux seuls qui constituent la science, et le sens qu'ils prennent comme rapports entre les choses qui constituent le monde porte le nom de vérité scientifique. Ce sont ces vérités qui constituent le savoir.

Or, je viens d'utiliser, à propos des mathématiques, le mot de *valable.* Les universaux sont obligatoirement valables ou, comme on dit quelquefois, valides. Ces adjectifs sont apparentés au mot *valeur;* ils désignent *ce qui vaut,* à l'encontre de ce qui ne vaut rien. S'il est un choix premier à faire, c'est sûrement en vertu de cette alternative.

Ce sont *l'exactitude* d'une part, et *l'universalité* de l'autre qui confèrent à la mathématique sa *validité.* Mais il s'agit d'une validité abstraite.

La valeur qui ressortit alors à la physique en particulier et aux sciences pour lesquelles la physique sert de paradigme en général, est donc, elle aussi, faite d'exactitude et d'universalité, auxquelles s'ajoute cependant la *positivité* du réel. On lui donne le nom de *vérité.* Mais les vérités scientifiques ne sont jamais les faits eux-mêmes. Les faits confirment ou infirment ce que l'on tient pour vérité scientifique. Les mathématiques, elles, ne sont ni confirmées ni infirmées par aucun fait, raison pour laquelle elles ne constituent pas une science. D'ailleurs, les faits ne sont jamais "vrais", — cela ne voudrait rien dire. Le *factuel* est d'un ordre différent du vrai.

Il est intéressant, et même important, de remarquer ici, en passant, que l'art procède exactement de la façon inverse à la science, car toute œuvre d'art est un (fait) particulier élaboré à partir de l'idée que se fait l'artiste de tel ou tel universel. La valeur qui y est promue s'appelle alors la *beauté.*

On rencontre encore des gens qui refusent à la vérité l'attribution d'une valeur, et qui réservent cette attribution à ce qui est *beau,* à ce qui est *bien,* à la *justice*... au *sublime.* Je m'oppose carrément à ce refus; parce qu'une théorie de la connaissance bien faite démontre qu'il y a une parallèlité complète entre la vérité et les autres valeurs cardinales dans le langage des axiologistes.

Une première constatation s'impose alors en guise de conclusion provisoire sous la forme d'une question et de sa réponse: Ce qui a de la valeur s'oppose-t-il à la Quantité? Cela paraît douteux au

vu de ce qui vient d'être dit. Or valeur et qualité ont toujours été liées l'une à l'autre, au sens où qualité ne signifie pas simplement le caractère, mais aussi un degré, une sorte d'excelence qu'on y voit, et où valeur est prise dans son appréciation optimale. D'ailleurs, j'ai trouvé un dictionnaire qui *définit* valeur très généralement comme *qualité distinctive*.

* * *

Remarquons, à ce point, deux choses. L'une est qu'en dehors des activités des sciences dites naturelles, la quantité, et l'exactitude qui la généralise, s'appliquent à toutes sortes d'autres activités. Dans le commerce par exemple, l'utilisation des mathématiques comptables est manifeste; en musique, toute l'esthétique reposant sur l'harmonie et le contrepoint est de nature mathématique, même arithmétique et donc quantitative à la base; il en est de même de tout le dessin, et en particulier des styles arabes et médiévaux où c'est plutôt la géométrie qui en fonde l'exactitude. J'ai expliqué dans plusieurs publications que la promotion du beau repose en fin de compte toujours sur la superposition de symétries et opérations de caractère fondamentalement mathématique qui, toujours plus raffinées, éliminent les précédentes en les dépassant par ce, qu'en termes techniques, on appelle le viol des symétries; et cela est vrai jusque dans les œuvres d'art les plus élaborées, même si leurs auteurs n'en ont pas explicitement conscience. D'ailleurs ce principe de superposition des symétries s'applique aussi en science, comme l'a expliqué Pierre Curie pour la première fois et comme toute la théorie des particules élémentaires le confirme.

La second chose à relever ici, c'est que de nos jours, on sait qu'il n'y a pas de limite à ce qu'il faut appeler *naturel*. La nature comprend finalement tout; rien n'est qui ne soit naturel. Dire par exemple que telle ou telle façon d'agir "n'est pas naturelle" est une manière de parler, mais qui ne veut pas dire du tout qu'elle est "hors nature": si j'agis de telle ou telle façon, c'est dans ma nature, momentanée si l'on veut. En réalité, on veut dire: qui ne ressemble pas à ce à quoi on est accoutumé. Qu'importe? Et même, le *surnaturel* est en un certain sens naturel aussi, bien qu'il dépasse notre entendement. L'*homme* en particulier est totalement naturel, autant que n'importe quel animal, n'importe quelle plante, n'importe quelle pierre; son esprit, en particulier, fait partie de sa nature, son âme aussi, et tout ce qu'il a créé s'intègre nécessairement aux choses qui sont déjà là, dans la nature, autant que les nids des oiseaux, les fleurs des rosiers, ou les stalactites qui pendent à la voûte d'une grotte. D'ailleurs, si les stalactites se cassent, si les roses se fanent et les nids tombent en ruine après leur abandon, les œuvres des hommes se détériorent toutes aussi, ce qui n'empêche pas que leur beauté se laisse deviner au travers de leurs ruines.

Passons maintenant à l'analyse de quelques cas typiques pour ilustrer le lien qui existe entre la qualité et la quantité.

Premier exemple: L'éclairage des rues et des salles, le réglage des phares d'automobile et autres véhicules, l'emploi de verres de lunette colorés. Il est désirable d'améliorer da qualité de l'éclairage de façon à rendre optimale la percep-

tion des objets, leur distinction mutuelle et leur importance relative. Les instituts d'Etat sont chargés d'établir des normes. Le mot de *norme* n'est contesté par personne. Ces normes sont non seulement écrites en termes juridiques mais aussi, et nécessairement, à l'aide du langage scientifique de l'optique physique. Cette dernière utilise des *lumens*, des *longueurs d'onde*, tient compte des distances, des surfaces, de leur pouvoir de réflexion ou d'absorption, bref, la qualité de l'éclairage, les conditions qu'il convient d'appliquer aux sources lumineuses, le soin qu'il faut mettre à la protection contre l'éblouissement, tout contribue à lier qualité, conditions, soin d'une part, à des grandeurs quantitatives de l'autre. Si je suis dans l'obscurité, je suis perdu et réclame une lumière suffisante pour y voir clair, et le mot de suffisant est lui-même une manière primitive d'exiger la quantité.

Deuxième exemple: L'achat d'une antiquité ou d'une œuvre d'art. Mettons que je découvre une pièce rare et belle chez un antiquaire. Je l'examine et n'y trouve presqu'aucune fissure, les couleurs y sont relevées par la patine des ans. Je discute avec l'antiquaire pour m'assurer par divers indices de l'authenticité de l'œuvre; un faux serait soit la copie "aussi exacte que possible" d'un original, soit un objet imitant si bien un style déterminé que je pourrais m'y tromper. Si c'est un violon par exemple, les mesures géométriques en seront prises avec minutie, pour vérifier que c'est l'œuvre de tel ou tel luthier. Si c'est un tableau de prix, l'antiquaire me montrera éventuellement un certificat mentionnant l'examen aux rayons X Que d'exactitude, mesurée à l'aide de quantités les plus diverses pour juger de la qualité. Et puis, je ne suis pas richissime; à Florence, par exemple, j'ai il y a quelques années, examiné chez un antiquaire des panneaux style Directoire d'une grande qualité que j'ai reconnus pour authentiques; le vendeur en voulait 7 millions de livres italiennes. Je dus y renoncer. Ou bien, à Téhéran, j'ai discuté un tapis milieu du 19e s., mais là, je suis parvenu à en faire descendre le prix au dixième de la somme exigée au début; si je n'avais par marchandé, le vendeur m'aurait tenu pour un imbécile. J'ai donc mesuré la qualité de l'objet par une somme, par une quantité, et j'ai été, aux yeux de l'antiquaire, jugé "amateur de qualité" parce que j'ai su m'arrêter au prix caractérisant la vraie valeur de cet object. Dans les deux sens donc, qualité et quantité se conditionnent.

Troisième exemple: Un malade alité. Le médecin arrive; sa première démarche, pour estimer la gravité du mal, est de prendre la température et le pouls du malade: deux grandeurs, mesurées en degrés et en nombre de battements à la minute. Après des questions toujours plus précises et une consultation quantitative des organes, du sang, de l'urine, il ordonnera telle ou telle dose de médicaments, etc. La qualité de son diagnostic comme celle du traitement qu'il ordonne se traduisent donc dans des quantités qu'il a mesurées ou estimées. En outre, il est célèbre dans la mesure où il est expérimenté et habile; si donc c'est un médecin de qualité, la famille sera prête à lui payer des honoraires élevés.

Quatrième exemple: La qualité d'un vin. Elle dépend des années: d'une part de l'année de la production, de l'autre de l'âge du contenu de la bouteille; elle dépend encore du degré d'alcool, de

la proportion de tanin, etc., bref de toutes sortes de quantités dont l'ensemble en font la qualité.

Cinquième et dernier exemple: L'environnement. L'air de l'atmosphère est empesté par la fumée et les gaz qui s'échappent des cheminées et des moteurs de toutes les machines. Les eaux sont polluées. Etc. La qualité de notre environnement est déplorablement mauvaise, comme une denrée qu'on aurait empoisonnée. Or le chimiste alimentaire chargé de vérifier les aliments le fait par des méthodes exactes de sa science, par des dosages, bref il fixe les bornes entre la qualité bonne et la qualité mauvaise par des nombres qui expriment très nettement une quantité limite, donc la quantité mesure univoquement la qualité, et ce raisonnement se transpose à toute pollution de notre environnement. Même la beauté de la nature, — comme on l'appelle, — se ramène à l'exact, car les objets: les pylones des lignes à haute tension, les barrages sur les fleuves, les bâtiments que nous y construisons, sont toujours des formes ayant un contenu dont la géométrie, la structure, bref la *nature physique* est la mesure exacte du *travail de culture* que nous y avons intégré. Même la culture d'un champ de blé est belle dans la mesure où sa géométrie, l'orientation des sillons et autres caractères semblables sont adéquats au cadre où se trouve le champ.

* * *

Concluons. Y a-t-il quelqu'un pour contester que la qualité d'une part, et tout ce qui constitue la quantité au sens multiple de l'autre, sont compatibles? Peut-on me fournir un exemple où la quantité exclut la qualité, ou la qualité la quantité? Si l'on m'objecte que par exemple le grand nombre de gens ou d'objets de même qualité n'augmente pas la qualité de l'ensemble en tant que telle, je répondrai que cela ne change en rien ce que je viens de dire: le rapport de la qualité à l'objet est le même, c'est une sorte de densité, donc de quantité spécifique, distribuée parmi des partenaires. Si on m'objecte que souvent, le grand nombre (que l'on identifie alors, bien qu'à tort, sans autre avec le concept de quantité) est "ennemi" de la qualité, je répondrai que dans la pluparte de ces cas, c'est que la qualité a été partagée entre nombre de partenaires, si bien que pour chacun, sa part de qualité est faible, et cela prouve encore une fois le lien entre qualité et quantité. D'ailleurs, la qualité attribuée à un trop petit nombre est aussi éventuellement désastreuse, par exemple par le fait qu'elle peut donner lieu à une situation anti-démocratique, ou peser sur un sujet plus qu'il ne peut soutenir. Et là, je viens d'utiliser des mots qui sont de nouveau chargés de signification estimative dont les uns sont qualitatifs, les autres quantitatifs.

C'est pourquoi je prétens:

1° Qu'il est aberrant d'opposer qualité à quantité —

2° Que Qualité et Quantité vont de pair, même si dans certaines circonstances ou à certains fins on s'attache plutôt à l'un, ou plutôt à l'autre de ces concepts —

3° Qu'il est faux d'attribuer la quantité à des estimations de pure considération scientifique seulement, plus spécialement des sciences naturelles, et qu'il est faux de réserver la qualité à des considérations de l'esprit pour

exclure la quantité de ce qu'on nomme alors humanisme —

4° Qu'il est a fortiori erronné de distinguer deux domaines, l'un de la nature, l'autre de la culture, et de dire que l'un est celui de la quantité, de l'énumérable, des faits et de la loi déterministe, l'autre celui de la qualité, du désirable, des valeurs et de la liberté de choix.

Tout le vocabulaire d'ailleurs démonstre le lieu du quantitatif au qualitatif. Le mot *grand* en est l'exemple typique et le plus courant. Un homme est grand de stature, un *grand homme* est celui qui a la qualité qu'on loue en lui: le même mot, servant à deux fins, lie ces fins d'une manière qui échappe au hasard. On parlera d'un bruit intense (quantité) et d'une souffrance morale intense aussi (qualité). La valeur est un autre cas presque universel, puisqu'elle désigne indifféremment la qualité et la quantité. Un cas spécial de valeur réside dans le bien, avec le sens quantitatif, de biens fonciers comme dans tous les biens au pluriel, mesurés en aire, en têtes de bétail etc., et en même temps le caractère de l'autre sens qui prévaut quand on parle d'un homme de bien. D'alleurs celui qui a du bien ou des biens est mieux equipé pour faire le bien, et inversement celui qui est bon donnera plus de ce qu'il possède qu'un méchant.

* * *

Nous sommes probablement tous d'accord pour dire qu'*être* est plus important qu'*avoir*. Cette maxime est une des plu universelles qui soient.

Si l'on vante la qualité au détriment de la quantité, c'est précisément qu'on attribue la qualité à l'être et la quantité à l'avoir.

Mais être tout court ne veut pas dire grand'chose. Le seul moyen de l'expliciter consiste à l'analyser au moyen de l'avoir. *Être* authentiquement, c'est *Savoir avoir* ou, si l'on préfère, savoir n'avoir que ce qu'ils convient d'avoir; et *Avoir* authentiquement, c'est *Pouvoir être,* jusqu'à pouvoir renoncer à avoir quoi que ce soit.

Voilà la manière la plus philosophique, ne semble-t-il, de dire que la qualité ressortit à la quantité et inversement.

DISCURSO DE SAUDAÇÃO DO GOVERNADOR RAYMUNDO PADILHA

Assistimos nesta clara manhã de Petrópolis a um acontecimento de singular importância no domínio da cultura. Distingue-se, sem vida, como festa da inteligência mas, outrossim, como expressão de elevado convívio social. Aqui são debatidos os temas mais preocupantes e por igual os mais apaixonantes na esfera da filosofia, mas também se engalanam a cidade e o Estado que dirijo para a afetiva oportunidade de um encontro pessoal, entre algumas das figuras mais representativas do pensamento universal.

Acredito que para vós, petropolitanos, e para os fluminenses, de modo geral, tenha sido de grande emoção cada encontro direto com os autores estrangeiros que conhecíeis através de vossas leituras e para os quais foram atraídos a atenção e ao mesmo tempo o respeito do mundo.

Quero expressar aos promotores e dirigentes da Semana Internacional de Filosofia meu reconhecimento pelo esplendor desta realização, que espero ver multiplicada em outras iniciativas de pelo menos semelhante porte e alcance. Vejo aqui revelada a competência de seus talentosos idealizadores e eficientíssimos organizadores. Neste particular, penso que aplaudis o juízo que formulo no sentido de que entre nós raros foram os cometimentos que a estes se emparelhem em perfeição de ordem e em ornamentos da hospitalidade.

Da agenda do Congresso, que vimos de conhecer, inferem-se a dimensão e a superior substância das matérias que aqui são debatidas.

Como exemplo, tivestes há pouco o valioso ensejo de inauguação dos trabalhos congressuais mercê da lição admirável do professor André Mercier, ilustre mestre universitário em Berna e Secretário Geral da Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie.

A tese do eminente mestre suiço contém, em termos de raro brilho, a síntese de uma concepção que acredito seja, pelo menos entre nós, absolutamente inédita. Na vã tentativa de assimilá-la, arrisco-me a este ou aquele equívoco de interpretação para o qual desde logo impetro a indulgência dos ouvintes e, mormente, do ilustre Autor. Discorre ele sobre qualidade e quantidade, ou o mesmo que *Ser* e *Haver*, a primeira do domínio do

que chamamos de "humanidades", ou, como dizem os alemães, "ciências da cultura", e a segunda, objeto das "ciências naturais".

Insurgindo-se contra esta dicotomia, o Mestre começa por buscar na definição de ciência a chave de seu pensamento. Pela definição tradicional, as ciências naturais cogitam estritamente da quantidade, ao passo que as ciências da cultura ou ciências morais, segundo Dilthey, limitam seu objeto à qualidade. Este equívoco tem origem na Renascença, agravado, porém, no século XIX. Na realidade, as ciências naturais não são exclusivas aos fatos, como se verifica com a história, por exemplo, que, segundo o Autor, não é uma ciência. Ciência, diz ele, são os universais — seres e idéias gerais, segundo a denominação escolástica — associados às relações entre as coisas que formam o mundo. E o sentido dessa associação ou relacionamento é que se constitui em verdade científica.

Com relação à matemática, sua validade sustenta-se, de um lado, na exatidão, e de outro lado, na universalidade, independentemente dos fatos. Daí porque a matemática não é uma *scientia* — um saber — mas uma *potentia,* isto é, o "único poder ao mesmo tempo universal e não usurpado". Sua serventia é *demonstrar,* mas deve fazê-lo sem possibilidade de contestação. Que a quantidade bem como a exatidão sejam aplicadas às ciências, não excluem ambas de participação em outras atividades, tais como o comércio, a música, o desenho.

A separação dos dois domínios — qualidade e quantidade — parece, pelo que vem de expor-se e se enumera — absolutamente inadmissível. Sua asserção é categórica e simultaneamente ousada: "nada existe que não seja natural; o homem é totalmente natural, mesmo como uma pedra, um animal, um vegetal".

Citando cinco casos típicos de nossa corrente atividade, o Autor desvela as circunstâncias em que o entrelaçamento de qualidade e quantidade, isto é, dos elementos naturais e culturais, se acumula à nossa observação sob a forma de realidades que se alternam.

Assim sendo, cabe indagar: Há ou não compatibilidade entre qualidade e quantidade? Com a resposta afirmativa, o conferencista pontifica: a) constitui flagrante aberração oporem-se qualidade e quantidade; b) que ambas marcham de par, eis uma evidência que o senso de objetividade confirma; c) quer as utilizemos nas avaliações do espírito, quer as apliquemos em estimativas relacionadas às ciências naturais — sua validade pode ser reputada unívoca; d) inconcebíveis dois domínios: um da natureza, outro da cultura.

Apesar de quanto precede, reconhece uma hierarquia de valores, admitindo que o *Ser* é mais importante que o *Ter*. E termina desta maneira magistral: "*Ser* autenticamente é *Saber Ter* ou, se o preferem, saber não ter o que convém ter; e *Ter* autenticamente é *Poder Ter* até poder renunciar a ter seja o que for".

Para concluir em definitivo: "Eis a maneira filosófica de dizer que a qualidade resulta da quantidade e inversamente".

Senhores:

À sábia maneira chinesa, dei o primeiro passo, que é o exórdio desta despretensiosa saudação, para aventurar-me à quilometragem que me levaria ao tema e à peroração, se acaso obedecesse aos câ-

nones clássicos da boa e não revogada retórica.

Simples devem ser as expressões de quem, meio remisso estudante de filosofia, comparece a este cenáculo tão pleno de embaraço quanto de cordialidade respeitosa pela empresa que, reunidos numa só linguagem, a da ciência, estais árdua e diligentemente realizando, tendo como cenário uma das mais belas paisagens do Brasil.

Ao renovar-vos, Srs. Congressistas, minha saudação, não posso omitir os nomes das ilustres individualidades, civis, militares e eclesiásticas, que tanto exprimem, com suas presenças, o que há de mais representativo em cada núcleo de nossa personalidade nacional.

Hóspedes privilegiados, sede bem-vindos.

II

SESSÕES PLENÁRIAS

1

COMEMORAÇÕES

L'HELLÉNISATION DU THOMISME AU XIVe SIÈCLE

E. MOUTSOPOULOS

L'année 1260 a marqué la chute de l'empire latin de Constantinople. Cependant, la conquête franque de l'espace hellénique y avait laissé quelques traces. Les deux confessions chrétiennes qui s'étaient plus ou moins ignorées mutuellement au cours des siècles précédents commencent alors de se confronter. Des influences culturelles s'établissent qui aboutissent à la renaissance italienne, mais aussi à un durcissement des positions ecclésiastiques. Quoi qu'il en soit, certaines idées religieuses de l'Occident pénètrent en Orient. Des deux grands courants du XIIIe siècle, le paganisme aristotélisant qu'est l'averohoïsme n'exerce aucune influence sur les consciences; il n'en est pas de même du christianisme aristotélisant qu'est le thomisme, pour deux raisons principales: d'une parte, le thomisme avait été combattu à l'origine par l'Eglise d'Occident, avant d'être définitivement reconnu par elle aux dépens de l'augustinisme qui rappelait trop les thèses latines classiques; d'autre part, dans le thomisme, l'hellénisme reconnaissait sa nouvelle présence en Occident. Un nouveau rationalisme religieux mettait en évidence l'échec de l'augustianisme et la thèse principale selon laquelle la chute de l'homme n'avait entraîné que sa tendence vers le mal, sa possibilité de connaître la vérité divine étant demeurée intacte.[1]

Ce rationalisme théologique était conforme à l'aristotélisme grec médiéval. Par ailleurs, dans un climat bien familier aux érudits grecs, puisqu'il mettait au service de l'expansion du nouvel aristotélisme l'étude de l'œuvre, entière du Stagirite et non plus des seules *Catégories* et du *Traité de l'interprétation,* ce même rationalisme permettait de combattre, avec des armes nouvelles, les divers mysticismes religieux, l'hésychasme par exemple, ce qui n'a pas manqué de lui valoir une polémique très obstinée.[2] Ce qui importe, ce n'est pas tellement de considérer des problèmes dogmatiques ou théologiques en général, mais bien de retracer le climat intellectuel dans lequel une hellénisation du thomisme (plus exactement, de l'aristotélisme chrétien de l'Occident) a été entreprise en Orient un siècle après la mort de Saint Thomas.

Il est curieux de constater que la prédominance, à Byzance, du platonisme, ne serait-ce que sous le manteau d'un certain néoplatonisme, est associée à des périodes de libéralisme et d'humanisme; celle de l'aristotélisme, à des périodes d'austérité philosophique et religieuse.[3] Le courant aristotélisant qui s'imposera en Orient après la chute de Constantinople en 1453, avec George Scholarios, et jusqu'au XVIIe siècle avec Théophile Corydalée, qui est le dernier des grands commentateurs d'Aristote, n'a pas été sans subir, à l'origine, l'influence favorable de l'activité des théologiens qui ont voulu combattre des courants anti-rationalistes avec les armes que le thomisme leur procurait à travers un aristotélisme renouvelé. De son côté, le thomisme a été favorisé par cet esprit de lutte contre les excès du mysticisme.[4]

La rencontre des deux théologies qui se place entre le Concile de Lyon en 1274 et celui de Florence en 1439 a crée en Orient deux tendances opposées: l'une favorable, l'autre hostile au thomisme. Ainsi qu'il a été remarqué, c'est au cours de cette période que s'établissent les fondements d'une première tentative de dialogue entre les deux Eglises après le schisme du XIe siècle.[5] Le contact des deux traditions engendre d'une part une recrudescence de la littérature anti-thomiste; d'autre part, une effervescence de l'activité visant à mieux faire connaître, sinon à diffuser, la nouvelle doctrine en Grèce où le véhicule aristotélisant est déjà familier.[6] Les promoteurs des plus importants de cet effort ont été d'abord les frères Prochoros et Démètre Cydonès, puis Georges Scholarios. Si les premiers peuvent être taxés de "pro-occidentalisme", ce dont témoigne le fait qu'un Concile a été réuni *ad hoc* en 1368, en vue de condamner les thèses de Prochoros Cydonès, il est, par contre, hors de doute que l'aristotélisme de Scholarios est profondément enraciné dans la tradition orthodoxe.

La personnalité de Démètre Cydonès, né vers 1324 et mort probablement en 1398, présente un intérêt indéniable. Son activité politique (il fut, dès 1347, ministre de l'empereur Jean VI Cantacuzène) a beaucoup favorisé la diffusion de ses idées.[7] Si ces dernières ne sont pas extrêmement originales, eles ont pourtant formé le substrat de son activité de traducteur. Sa correspondance a bien fait l'objet de tentatives d'édition:[8] ses traduction de la *Somme contre les Gentils* et de la *Somme théologique* demeurent néanmions inédites. Le Professeur Jean Camiris a bien entrepris une traduction nouvelle de la *Somme théologique*,[9] mais qui n'a pas été achevée. De ce fait, l'importance historique de la traduction de Cydonès demeure intacts, non seulement parce qu'elle est presque intégrale,[10] mais aussi parce qu'elle témoigne de la volanté de son auteur de relier l'aristotélisme occidental à la tradition aristotélisante grecque.

Le texte grec de la *Somme théologique* est conservé dans une trentaine de manuscrits, tous inédits. L'historien Vasiliev déplore ce fait, persuadé qu'il est que l'édition de ce texte contribuera au rapprochement des Eglises.[11] Toutefois, cette édition vient d'être entreprise, sous notre direction, dans le cadre du *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, qui a été intégré dans les activités de la Fondation de Recherche et d'Editions de Philosophie Néohellénique, récemment créé sous notre présidence. Le *Corpus* en question

groupera d'alleurs des textes du XIVe au XIXe siècles. Or, l'édition du texte de Cydonès constitue, à elle seule, un travail de longue haleine.[12]

La traduction cydonienne de la *Somme théologique* pose certains problèmes assez importants: d'abord, le problème de la date. D'après G. Mercati, elle a été entreprise et menée à bien entre 1355 et 1357; d'après Beck, entre 1355 et 1358. Il est cependant très probable qu'elle a été entreprise dès 1350.[13] Le deuxième problème posé est celui des manuscrits eux-mêmes dont le rassemblement en microfilms est en cours d'achèvement. La collation des manuscrits n'a pas révélé de différences substantielles. Il va de soi cependant qu'une édition critique ne saurait en négliger un seul. Pour des raisons d'ordre pratique, il a été décidé de commencer le travail par la *Secunda secundae* dont les manuscrits les plus importants déjà disponibles sont les suivants: Vaticanus gr. 512 (XIVe s.), chap. 1-122; Vaticanus gr. 1102 (XIVe s.), chap. 123-189; Parisinus gr. 1235; Bodleianus Roe gr. 21 (XVe s.). Nous ne croyons pas nécessaire de donner ici de plus amples détails sur les manuscrits en question.

En troisième lieu, se pose le problème des sources grecques de Cydonès. Il est incontestable que le traducteur disposait, pour son travail, de textes grecs. Les références aux textes patristiques sont traduits d'après l'original, ce qui montre déjà son érudition. Mais ce sont surtout les références aux textes d'Aristote qui retiendront notre attention. La tâche du traducteur consiste à rétablir les idées en grec à partir du texte latin: tâche qui, loin d'être ingrate, ouvre de nouvelles perspectives pour l'interprétation de Saint Thomas, tout comme pour celle d'Aristote.

Le plus souvent, une citation et une allusion sont rencontrées dans le même passage. D'une manière générale, Cydonès s'efforce d'être fidèle à la fois à Aristote et à Saint Thomas, sans y parvenir toujours; il suit de près le texte latin tout en recourant à Aristote quand ce dernier est cité textuellement. La difficulté, mais aussi l'intérêt du problème, surgissent dès qu'il s'agit, pour Cydonès, de rendre en grec les termes "compréhensifs" dans lesquels Saint Thomas condense, par allusion, des pensées exprimées plus ou moins analytiquement chez Aristote. C'est évidemment le texte latin qui, dans ce cas encore, sert de base à la traduction de Cydonès: ce dernier emploie son ingéniosité à choisir le mot-clé permettant de rendre ici toute une expression; là, une phrase entière. Trois exemples précis suffiront, semble-t-il, à illustrer ces remarques.

Premier exemple.[14] ARISTOTE: "To nar tes are tes aretes athlon kai telos ariston einai fainetai kai theinonti kai makarion". THOMAS: Praeterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia "felicitas virtutis est praemium". CYDONÈS: "Eti oi ton logon tes aretes elatoi, kai ton toy mistoy logon omoios elatoi, e nar eudaimonia athlon estin aretes". Cydonès recourt ici aux termes "arete" et "athlon", mais omet, avec Saint Thomas, le terme "telos", ce qui altère la pensée d'Aristote qui ne pense nullement de façon exclusive à l'idée de récompense; de plus, tout comme son modèle latin, Cydonès néglige le terme "fainetai", et condense les termes "ariston", "theion" et "makarion" dans le terme très aristotélicien "eudaimonia".[15] La

phrase initiale du contexte rend compte des raisons pour lesquelles la pensée d'Aristote est tant soit peu altérée dans ce passage.

Deuxième exemple.[16] ARISTOTE: "O de nous oy pas alo toy ti esti kata to ti en einai alethes kai on kata tinos". THOMAS: objectum enim intellectus est "quod quid est". CYDONÈS: "antikeimenon nar toy noy estin to ti en einai". Cydonès, avec Saint Thomas, ne traduit qu'une partie du seul premier membre de la phrase d'Aristote, mais tient compte du deuxième membre de cette même phrase, quand il écrit non point "ton ti esti", mais "to ti en einai". De plus, en traduisant fidèlement le texte latin, il rend très ingénieusement l'expression "o... alethes" par "antikeimenon".

Troisième exemple.[17] ARISTOTE: "Amfo arataita kinetika kata tolon nous kai oreksis nous de o eneka toy logzomenos kai o praktikos. Diaferei de toy theoretikoy toi telei". THOMAS: sicut etiam intellectum speculativus extensive fit practicus. CYDONÈS: "osper kai o theoretikos nous ektasei tini ninetai fatikos". Cydonès admet la possibilité de passage de l'intellect spéculatif à l'intellect pratique; or Aristote fait seulement état de leur différence qui consiste dans ce que l'intellect pratique vise à une fin. Chez Cydonès, qui suit saint Thomas, les termes "kinetika kata topon" et "telei" sont rendus par "Ektasis", cette dernière notion étant envisagée comme désignant non point une étendue statique, mais bien une extension dynamique.

On pourrait multiplier les exemples. Ce qui cependant, peut, d'ores et déjà, être dégagé des cas envisagés, c'est cette double attirance que la pensée occidentale et la pensée antique exercent à la fois sur Cydonès. Par ses initiatives, ce dernier s'affirme être plus qu'un simple traducteur: un véritable commentateur.

Pour conclure, il est évident d'une part que le nombre des manuscrits du texte de Cydonès montre à quel point sa traduction fut répandue, et à quel point elle a pu favoriser l'aristotélisme au cours de la dernière période de la pensée byzantine; d'autre part, que l'étude de ce texte, quand il sera publié intégralement, permettra d'établir une nouvelle histoire de la filiation des idées, notamment dans le domaine de l'aristotélisme à la fin du moyen âge; enfin, dans le prolongement de l'intérêt purement scientifique que ce même texte présente, ne devrait-on pas s'attendre à ce que son édition puisse éventuellement contribuer, dans quelque mesure, et dans un avenir plus ou moins proche, à la réalisation du voeu déjà exprimé par Vasiliev, et qui, de nos jours, est peut-être celui de l'ensemble du monde chrétien?

NOTES

1. Cf. *Summa contra gentiles,* III, 51: "Possibile sit substantiam dei videri per intellectum". Cf. trad. D. Cydonès (cod. Vat. gr. 613 /f. 245/): "dynaton einai dia noy ten theian ousian orasthai".
2. Cf. J. CARMIRIS, Influences externes sur la théologie orthodoxe (en grec), *Ecclesia,* t. 16, 1938, pp. 137 et suiv.
3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon et la philosophie byzantine, *Epetêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn,* t. 67, 1969-70, pp. 76-84.
4. Cf. S. G. PAPADOPOULOS, *Traductions grecques des*

œuvres de Saint Thomas. Partisans et ennemis du thomisme à Byzance (en grec), Athènes, 1967, p. 17.

5. J. CARMIRIS, *loc. cit.*

6. Cf. S. G. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 19.

7. Cf. E. EHRHARD, dans K. KRUMBACHER, *Geschichte des byzantinischen Literatur,* 2e éd., München, 1879, notamment pp. 100; 102; 487; M. JUGIE, art. *Cydonès,* dans *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Paris, 1909 et suiv., t. 3, p. 2454; IDEM, D. Kydonès et la théologie à Byzance au XIVe et XVe siècle, *Echos d'Orient,* t. 27, 1928, p. 387; S. G. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, pp. 78 et suiv.; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine,* (E. BREHIER, *Histoire de la philosophie,* 2e fasc. suppl.), Paris, P.U.F., 1949, pp. 141; 230; 266 et suiv.; 281-282.

8. Cf. R. LOERNERTZ, *D. Cydonès, Correspondance* (Studi e Testi, 186), I, Città del Vaticano, 1956; II, 1960, et, déjà, G. GAMMELLI, *D. Cydonès, Correspondance,* Paris, 1930.

9. Cf. J. CARMIRIS, *Thomas d'Aquin, Somme théologique,* I (en grec), Athènes, 1935; II, 1940.

10. Certains passages de la troisième partie en font défaut.

11. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin* (324-1453), 1971, t. 5, pp. 124-125.

12. Cf. *Bulettin de la Philosophie Médiévale,* t. 14, Louvain, 1972, pp. 51; 59; 158. L'édition de la *Somme théologique* a été confiée à une équipe de chercheurs.

13. Cf. J. CARMIRIS, *Thomas d'Aquin, Somme théologique,* I, p. 31; S. G. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, pp. 50-51.

14. Cf. *Ethique à Nicomaque,* A 9, 1099 b 16-18 (Cf. trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959: "car ce qui constitue la récompense et la fin même de la vertu est de toute évidence un bien suprême, une chose divine et pleine de félicité"); *Somme théol.,* II, II, 1, 16 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Alb.-Magnus--Akad., Walb. am Köln, 1950, Heidelberg-Salzburg, t. 15, p. 83; Cod. Vatic. gr. 612, 16 r.

15. Cf. *Eth. à Nicom.,* A 2, 1095 a 18; 1095 b 15; 5 1097 a 34; 1097 b 15-16; 11, 1100 b 2.

16. Cf. *De anima,* Γ 6, 430, b 27-29 ("toute pensée n'est pas telle, mais est vraie celle qui se réfère à la quiddité en tant que quiddité, et qui n'affirme rien de rien"); *Somme théol.,* II, II, 8, 1, t. 15, p. 154; Cod. Vatic. gr. 612, 31 r.

17. Cf. *De anima,* Γ 10, 433 a 13-15 ("c'est pourquoi l'intellect et le dédir peuvent, tous les deux, produire le mouvement par rapport au lieu, mais l'intellect qui raisonne en vertu de quelque chose est aussi pratique; et il diffère de l'intellect contemplatif quant à la fin"); *Somme théol.,* II, II, 4, 2, t. 15, p. 102; Cod. Vatic. gr. 612, 20 v.

PRINCÍPIOS DO SER E ATUALIDADE DE SANTO TOMÁS

EDUARDO PRADO DE MENDONÇA

"Nosso mundo está em vias de resdescobrir Tomás de Aquino, por um salutar e normal instinto de conservação", disse G. K. Chesterton. Suas palavras pareceram uma profecia sem confirmação, pois os fatos históricos mais imediatos nos apontam um afastamento em relação ao pensamento de Santo Tomás, em busca de posições mais modernas. Nós acreditamos nas palavras de Chesterton porque sabemos que há muito o que descobrir em Tomás de Aquino. O sucesso do tomismo foi um dos seus males. As exposições compendiadas do tomismo fizeram do seu pensamento um produto entre outros para um determinado consumo. Há, porém, uma diferença imensa entre o Santo Tomás de consumo e a riqueza inexplorada de sua obra.

Vamos apenas tomar um exemplo. Escolhemos a questão que nos parece fundamental na Metafísica: os primeiros princípios do ser. A verdade é que os tomistas não se entendem nem sobre a formulação nem sobre o significado dos primeiros princípios. E o pior de tudo é que os primeiros princípios são afirmados como evidências, e por isso mesmo de certo modo como indubitáveis.

Para R. Jolivet (*in* "Métaphysique", Traité, t. III, pg. 262), o princípio de contradição tem a primazia sobre o princípio de identidade, porque "é a negação do ser que segue imediatamente a posição ou concepção do ser", e porque "nenhuma operação mais simples do que esta negação se pode conceber após a posição do ser", pois, como diz, o espírito "apreende ao mesmo tempo a incompatibilidade entre o ser e o não ser".

Étienne Gilson (*in* "Les principes et les causes", Rev. Thomiste, 1952-I, pgs. 45, 46) fala em princípio do ser e princípio de contradição. Para ele, se Santo Tomás fala em *prima principia,* e entendermos isso em sentido absoluto, devemos pensar que existem dois primeiros princípios do conhecimento, em razão da dupla natureza das operações do intelecto.

R. Garrigou Lagrange (*in* "Le principe de contradiction et le problème des universaux", Rev. Thomiste, julho de 1938, pg. 491) diz que o princípio de identidade e o princípio de contradição são o mesmo. E isto porque pretende contrapor o princípio de estabilidade dos seres ao princípio do transformismo universal.

Para Jacques Maritain (*in* "Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative", Paris, Téqui, 1947, pgs. 102, 103), apenas o princípio de identidade é um princípio metafísico, pois, como diz, "não falaremos do princípio de contradição, pois interessa diretamente à Lógica e não à Metafísica, ele não é mais do que a forma lógica do princípio de identidade, etc."

O Cardeal Mercier (*in* "Critériologie", pg. 105) diz que "o princípio de contradição é o único verdadeiramente fundamental, e, no sentido absoluto da palavra, o primeiro princípio." Mas, em outra obra (*in* "Ontologie") distingue os primeiros princípios e coloca o princípio de identidade como o primeiro.

Louis de Raeymaeker (*in* "Philosophie de l'être", pgs. 72 e seg.) percebeu que, na perspectiva metafísica, a noção de não-ser é uma palavra vazia de sentido e não poderia servir de atributo, de onde ele infere que a oposição existe entre um ser e outro ser, e desta forma coloca o princípio de identidade aplicado a um ser e o princípio de contradição aplicado a distinguir um ser de outro ser.

Não é necessário apresentar mais exemplos para que se tenha uma idéia da confusão reinante com relação a esta questão. E é diante desta situação que tentaremos mostrar como Santo Tomás pode ser novamente descoberto. Tomás de Aquino não deixou um estudo sistemático sobre os primeiros princípios do ser; cabe a nós desvendar se o seu pensamento se define sobre a questão; e é por isso que cada um se sente livre de abordar o problema segundo o que lhe parece. Não se trata, para nós, de um requinte especulativo: do esclarecimento desta questão depende toda a abordagem do problema do ser, a sua colocação e todo o desenvolvimento que será dado no seu tratamento. E é neste sentido que nos propomos a colocar ordem no assunto.

Como preliminar, precisamos passar por uma purgação, e sacudir os resíduos deixados pela colocação de Parmênides com relação ao conceito de ser por oposição ao de não-ser. Numa perspectiva metafísica não se justifica opor o conceito de ser, que se relaciona ao real, ao conceito de não-ser, que é um ser de razão, de ordem lógica, mas não ontológica. Por outro lado, quando operamos sobre o real teremos de funcionar com juízos de existência, e não com meros conceitos. No plano dos juízos, a oposição entre "o que é" e "o que é não é" nos põe diante de proposições contrárias e não contraditórias. O espaço desta comunicação não nos permite desenvolver a questão com a análise de particularidades deste tipo. Seja bastante dizer que se Aristóteles, em alguma passagem, fala em oposição entre ser e não-ser, no contexto do seu pensamento o que de fato quer significar é que não é pensável um objeto que não tem unidade. Diz Aristóteles: "O pensamento é impossível se não existe um objeto único" (1006 b, 5 a 10).

Diz Aristóteles: "a impossibilidade de conceber a contradição vem de que é impossível a uma

coisa ser e não ser", mas, logo em seguida, ele explicita: "isto é, ter e não ter um determinado atributo" (1006 a, 5). Diz Aristóteles em outras passagens: "É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo tempo, ao mesmo sujeito, e sob o mesmo ponto de vista" (1005 b, 10 a 20). Ou então: "a expressão ser ou não-ser apresenta uma significação definida, de sorte que nada pode ser assim e não-assim" (1006 a, 30).

Teve Aristóteles, portanto, uma visão metafísica do ser, e constitui uma extravagância pouco científica apresentar o seu pensamento dentro das fórmulas consagradas por Parmênides, o que leva à confusão do plano metafísico com o plano lógico.

Encerremos esta introdução e passemos à exposição direta de como entendemos nós que o problema deva ser colocado, segundo Tomás de Aquino.

Diz Santo Tomás: "Nossa inteligência conhece naturalmente o ser e o que pertence por si mesmo ao ser como tal: sobre este conhecimento está baseada a noção dos primeiros princípios" (*Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, in Contra Gentiles*, II, c. 83).

Étienne Gilson questiona se Santo Tomás usou a expressão *prima principia* de forma absoluta ou não. Para nós, não há dúvida alguma de que há um sentido próprio e preciso de primeiros princípios. Por isso mesmo, convém esclarecer a distinção entre o ser como primeiro princípio (*primum principium*) e os primeiros princípios do ser (*prima principia*).

Neste ponto devemos notar que o ser pode ser considerado de uma perspectiva extrínseca (*ad extra*) e de uma perspectiva intrínseca (*ad intra*). Numa perspectiva extrínseca, temos o problema do ser como primeiro princípio (*primum principium*); numa perspectiva intrínseca, temos o problema dos primeiros princípios do ser (*prima principia*).

Santo Tomás, na Summa, 1ª, 2ae, Qu. 94, a. 2, trata do ser na perspectiva extrínseca, onde este aparece como primeiro princípio. Diz ele: "De fato, o que se apreende primariamente é o ser, cuja noção é subjacente a tudo o que nós apreendemos" (*Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intelectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*).

O ser aparece como o supremo inteligível. Todo conhecimento supõe o ser. O ser aparece como primeiro princípio na relação do conhecimento com seu objeto próprio. Aparece como primeiro princípio igualmente no processo de demonstração. É assim que, nesta passagem citada da *Summa*, Santo Tomás diz: "Eis porque o primeiro princípio indemonstrável está em que não se pode ao mesmo tempo afirmar e negar: o que se funda na razão de ser e não-ser; e é neste primeiro princípio que todos os outros encontram seu fundamento, como está dito no livro IV da Metafísica" (*Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4 Metaphys*).

O ser aparece como fundamento, e, portanto, como princípio do primeiro princípio da demonstração. Esta passagem, no entanto, apesar de sua clareza, tem levado aos maiores equívocos por parte dos intérpretes. Toma-se a idéia de primeiro princípio "onde todos os demais encontram fundamento", sem que se perceba que o texto está limitado a considerar o processo demonstrativo. Aliás, de fato, no livro IV da Metafísica, Aristóteles não trata dos princípios do ser, mas trata apenas da demonstração.

Este equívoco conduz em conseqüência a que se procure deduzir os princípios a partir da noção de ser. Ora, a verdade é que a noção de ser é que deve ser definida intrinsecamente pelo discernimento dos primeiros princípios do ser.

Se deduzirmos os primeiros princípios da noção de ser, seremos obrigados a tomar como ponto de partida uma noção vaga de ser, uma noção lógica de valor meramente formal, um conceito da maior extensão e da menor compreensão. Como esperar que um conceito desta natureza, indefinido em si mesmo, possa iluminar a todos os outros conhecimentos?

Ora, segundo Santo Tomás, os princípios do ser se colocam numa ordem diversa dos princípios da demonstração. É o que ele diz explicitamente no *De Veritate,* I, 1: "Da mesma forma que nas demonstrações é necessário recorrer a alguns princípios em si mesmos evidentes, ocorre algo de análogo na interrogação do ser de cada coisa. De fato, se assim não fosse, seria necessário ir sempre ao infinito, e por conseguinte seria impossível qualquer ciência e qualquer conhecimento das coisas. Assim, o que é primariamente objeto de nosso entendimento, enquanto o mais cognoscível e a que se reduzem todas as idéias é o ser, como disse Avicena no início de sua Metafísica. É pois necessário que os outros conceitos do entendimento sejam recebidos por meio de uma referência ao ser (*ad additione ad ens*)".

Trata-se, portanto, para Tomás de Aquino, de determinar no plano metafísico "o ser de cada coisa", o ser dos seres. Trata-se, na Metafísica, de estabelecer os critérios segundo os quais será possível realizar a "redução ontológica", isto é a correlação dos dados do conhecimento em função do ser.

Devemos salientar, ainda, a passagem que diz o seguinte: "Pode-se dizer, num certo sentido, que se acrescenta alguma coisa ao ser quando isto exprime um modo de ser que não está expresso na palavra ser". E, para nós, é neste sentido que devemos procurar a explicitação dos primeiros princípios do ser, na perspectiva metafísica.

Neste sentido, ainda, a expressão primeiros princípios (*prima principia*) tem uma significação própria. Eles não são ditos primeiros de maneira equívoca. Todos são princípios, e todos são igualmente primeiros, uma vez que todos conjuntamente respondem pelo que o ser é. Eles não se seguem uns aos outros: todos concomitantemente, indispensavelmente, e irrecorrivelmente, sustentam o ser e sua noção respectiva.

Quando dizemos "o que é é", ou "não é possível afirmar que alguma coisa é e não é ao mesmo tempo sob o mesmo ponto de vista", ou que "alguma coisa é ou não é", dizemos a mesma coisa sob formas diversas: as proposições são diferentes, mas o juízo é o

mesmo. E, neste caso, estaríamos diante de um só princípio, e não três. Do ponto de vista metafísico, os primeiros princípios do ser não são formulações diferentes com um só e o mesmo conteúdo de pensamento. Cada princípio exprime um conteúdo distinto, irredutível um ao outro, e no seu conjunto afirmam a noção de ser, da mesma forma que na realidade eles são a sua razão de ser.

No texto citado do *De Veritate*, Santo Tomás fala do *ens* (ato de existir), da *res* (essência), no sentido do que é (*quiditas sive essentia*), e do *unum* ou do *indivisio*, pois o uno significa o indiviso. O *unum*, princípio do ser tomado em si mesmo, corresponde ao *aliquid*, quer dizer, a *algo* enquanto entidade separada das outras. "Assim como o ser enquanto é indiviso em si mesmo é chamado *unum*, enquanto entidade separada das outras é chamada *aliquid*, coisa una única", diz Santo Tomás.

Estas noções são apreendidas no ser, e são afirmadas do ser: segue-se daí pois que estamos diante de juízos do ser enquanto ser. E neste sentido é que podemos explicitar os primeiros princípios do ser enquanto ser.

O *princípio de identidade* afirma a existência do ser. Afirmar a identidade do ser consiste em indicar sua ob-jetividade, sua ex-sistência, o *em si* (*ens*) do ser. A existência apenas não define o ser.

O *princípio de não contradição* afirma a essência (*quiditas*) do ser. Afirmar a não contradição consiste em indicar sua per-seidade (*res*). A essência apenas não define o ser.

O *princípio do terço excluído* afirma a alteridade do ser. Afirmar a alteridade do ser consiste em indicar o *em si* e *por si* do ser, não como simples soma, porém como uma união superior à soma dos princípios associados, ou seja, indica o *uno* ou *algo*. A alteridade apenas não define o ser. Para reforçar esta posição, lembramos o texto de Tomás de Aquino no *De Ente et Essentia*, capítulo II, quando diz: "Eis porque se diz que o homem é animal racional e não que é feito de animal e de racional, ou de alma e corpo. Chama-se homem, de fato, o ser feito de alma e de corpo como de duas coisas é constituída uma terceira que não é nem uma nem outra".

Esses três princípios são necessários e suficientes para definir o ser. Tratar o ser como existência nos colocaria numa posição meramente fenomenista. Tratar o ser como existência e essência apenas nos deixaria numa posição monista à maneira de Parmênides. O ser considerado como existência, essência e alteridade, exprimindo princípios distintos, mas não separados, nos coloca numa posição realista, e nos oferece um conceito universal do ser, que é de todos e de cada um, um conceito, enfim, que apreende o ser dos seres, num processo de redução que não desfigura o real.

Não é sem razão, pois, que Santo Tomás no *De Veritate* nos indica que o problema da verdade envolve três aspectos (*tripliciter veritas et verum definiri invenitur*): um aspecto é o da existência (*verum est id quod est*); outro aspecto é o da essência (*veritas est adequatio rei et intellectus*), e o outro o da alteridade (*verum est manifestativum et declarativum esse*).

Sendo que o erro, em geral, como dizia Aristóteles, consiste na tomada da parte pelo todo, o ver-

dadeiro conhecimento do real é aquele que, consciente dos princípios primeiros e distintos do ser, é capaz de efetuar a redução ontológica, isto é, fazer corresponder os dados perceptivos às exigências determinadas pelo ser enquanto ser. Desta forma, o conhecimento adequado do real deverá corresponder aos três princípios aqui apresentados. Faltando esta diretriz, ou este foco de iluminação, o conhecimento humano substitui estas exigências objetivas por opções que tomam o real apenas por um de seus aspectos particulares. O empirismo e o positivismo se fixaram no aspecto da existência; o idealismo e a fenomenologia se fixaram no aspecto da essência; os existencialismos se fixaram na revelação ou desvelamento do ser na temporalidade. Esses três aspectos seriam satisfeitos conjuntamente se nos submetêssemos ao discernimento dos primeiros princípios do ser segundo Santo Tomás, com a questão devidamente colocada.

De fato, não há apreensão da existência (*id quod est*) sem a experiência do real; não há apreensão da essência (*adequatio rei et intellectus*) sem uma elaboração do lado do espírito correspondendo ao real; não há apreensão da alteridade (*manifestativum et declarativum esse*) sem uma constatação da temporalidade, pois o movimento de passagem da potência a ato pelo qual se explicita a natureza de um ser se efetua no tempo e é expressão da realidade.

A infecundidade da moderna metafísica de feição psicologista, apesar de disfarçada com a máscara da objetividade, que é apenas objetividade da subjetividade, faz-nos crer e confirmar a convicção de que o pensamento de Santo Tomás pode representar, nos nossos dias, um ressurgimento da Metafísica nos seus caminhos legítimos. Torna-se necessário redescobrir Santo Tomás, por um salutar instinto de conservação, e mais: por um natural anseio de libertação e de criatividade.

RESUMO

Os tomistas divergem quanto à colocação do problema dos primeiros princípios, sua formulação e significação. O tratamento correto da questão é necessário à boa ordenação do problema do ser e suas conseqüências. É necessário libertar o tratamento metafísico do tratamento lógico do conceito de ser. É necessário distinguir a perspectiva extrínseca, que nos põe diante do ser como primeiro princípio, e a perspectiva intrínseca, que nos põe diante dos primeiros princípios do ser. Feita a distinção dos primeiros princípios, cada um com um conteúdo próprio e irredutível, é possível fazer do conceito universal de ser o princípio de iluminação do conhecimento verdadeiro e, desta forma, o tomismo pode assumir e superar as principais colocações da filosofia moderna, e repor o pensamento filosófico numa linha de objetividade e fecundidade através da redução ontológica.

IL MESSAGGIO DI SAN TOMMASO E LA CULTURA CONTEMPORANEA

EVANDRO AGAZZI

Le ricorrenze centenarie inducono quasi inevitabilmente ad atteggiamenti celebrativi e, nella misura in cui ci pongono nell' occasione di riconsiderare figure del passato, ci sospingono anche a ricercare in esse una certa "attualità". Si noti che questo non è sintomo di superficielitá o di convenzionale accademismo: infatti, nel momento stesso in cui si propone la celebrazione di un centenario, è sottinteso che la persona che vogliamo celebrare dica ancora qualcosa al nostro tempo, altrimenti ce ne saremmo dimenticati. In questo senso, quindi, la proposta di una celebrazione centenaria se è abbastanza seria, è sempre in certo modo un invito alla ricerca di qualche specifico tema di "attualità" nell' opera del celebrato.

Nel caso di San Tommaso tuttavia, questo discorso diventa più difficile e delicato da svolgere, perchè il suo pensiero non è mai stato considerato, per lo meno all' interno della cultura cattolica, come appartenente al "passato", per cui diventa più complesso ricercarne oggi l' attualità. Infatti, si può parlare di attualità nei confronti di qualcosa che sia soggetto alle vicende del tempo, e nei confronti del quale si possa quindi distinguere un passato da un presente e vedere poi quanto, di quel passato, si possa ancora riprendere o considerare vivo nel presente. Quando, invece, una dottrina filosofica o teologica venga concepita come "perenne", essa sembra sottratta alla vicenda del tempo e nei suoi confronti appare difficile istituire propriamente il confronto fra passato e presente, sia pure per sottolineare la sua vitalità nel presente.

Le considerazioni che precedono possono forse suonare, in apparenza, come um preambolo per mettere in discussione o per contestare lo status di *philosophia perennis* al tomismo. In realtà non è questo il loro obiettivo, quanto piuttosto quello di proporre un modo di concepire la "perennità" di una dottrina un pó diverso rispetto a quello cui ci cravamo abituiti. Su questo punto, comunque, ci soffermeremo specificamente al termine di queste

pagine; per introdurre il discorso, invece, ci sembra utile seguire una strada che, a prima impressione, può perfino sembrare paradossale: per giudicare il senso odierno del messaggio di San Tommaso, ossia la misura della sua "attualità", vogliamo propone di considerare attentamente quella che è stata l' "attualità" della sua dottrina nel secolo XIII. E' attraverso un ricollocamento nella storia che deseriamo à podere cogliere più profondamente anche il senso di una certa dimensione soprastorica del tomismo.

A tal fine è necessario mettere subito in discussione un luogo comune che (a livello di opinione corrente, anche se forse non proprio all'interno della cultura specialistica) si è affermato circa i rapporti fra dottrina cristiana e filosofia aristotelica. Tale luogo comune può, dal più al meno, essere così riassunto: la "sintesi" fra aristotelismo e cristianesimo, che costuisce il vanto e, secondo il comune modo di intendere, addirittura l'essenza della filosofia di Tommaso d'Aquino, è stata certamente un'opera di largo respiro e di notevole impegno da parte dell' Aquinate, ma era anche, tutto sommato, un esito pacifico, naturale e quasi scontato della riscoperta dell' aristotelismo avvenuta agli inizi del secolo XIII: la filosofia dello Stagirita, infatti, con tutto il prezioso bagaglio tecnico dei suoi concetti metafisici di potenza e atto, di motore immobile, di essenza ed esistenza, di causa formale, materiale, efficiente e finale, di sostanza e accidente, e così via, sembrava quasi predisposta dalla Provvidenza per poter recepire senza sforzo e conferire solidità e organicità di struttura alla dottrina contenuta pella Rivelazione e faticosamente elaborata dai Padri e dai Dottori della Chiesa.

Non è molto difficile comprendere come possa essersi costituita un'opinione del genere: sono ormai diversi secoli che il tomismo, dapprima in linea di fatto, poi anche in linea di diritto, si è costituto come una sorta di filosofia ufficiale del cattolicesimo e, pertanto, essa è stata appresa per generazioni intere come la dottrina cattolica, ormai codificata e definitiva. La conseguenza, nello stesso tempo culturale e psicologica, di questo fatto è stata che la formulazione del deposito dottrinale del cristianesimo attraverso le categorie filosofiche dell'aristotelismo è apparsa come qualcosa di "naturale", di ovvio, addirittura di "implicito" in quello stesso deposito.

E' ben vero che, da qualche decennio, una simile convinzione è stata sottoposta a molte critiche: non pochi studiosi sono addirittura giunti a vedere in tale pretesa "ellenizzazione" del cristianesimo un grave errore culturale, che avrebbe mortificato la genuinità del messaggio cristiano occultandolo o, addirittura, deformandolo entro gli schemi di una filosofia precostituita. Tuttavia, anche tenuto conto di ciò, resta vero che l' originalità della sintesi fra aristotelismo e cristianesimo operata da Tommaso non è stata apprezzata e, al massimo, si è giunti ad avansare una sorta di sfiducia nel tomismo così come, in linea generale, si è espressa sfiducia verso qualsiasi tentativo di condune, nei confronti del cristianesimo, un' opera di chiarificazione o di formulazione filosofica.

Non è ora nostro intento discutere queste critiche e vedere fino a che punto sia arbitraria l' accusa di ellenizzazione del cristiane-

simo o come sia ingiustificata la contrapposizione fra cristianesimo e filosofia. Vogliamo invece esaminare meglio il problema dei rapporti tra cristianesimo e aristotelismo, quale si presentava al momento in cui San Tommaso li ha uniti nella sua "sintesi", per ricavare da questo esame alcune indicazioni sul significato storico-culturale di quella sintesi, che dovranno guidarci por in un tentativo di apprezzamento della attualità del messaggio di Tommaso.

Se, invece di collocarci da un punto vista puramente teoretico, ci poniamo entro una corretta prospettiva storica, non possiamo fare a meno di riconoscere che l' incontro fra aristotelismo e cristianesimo non si presentava per nulla, nel secolo XIII, come un fatto ovvio e scontato. Non dimentichiamo come la matrice filosofica che aveva alimentato il pensiero cristiano fin dall' epoca dei Padri della Chiesa, e che era ancora quella dominante nella cultura del tempo, si imperniasse tutta su moduli che potremmo dire platonico-neoplatonico-agostiniani. Non solo, ma, anche volendo considerare le cose de un punto di vista teoretico, non si può fare a meno di riconoscere che quei "moduli" di pensiero apparivano per molti aspetti già *naturaliter christiani*: tutto il pensiero platonico e neoplatonico è intriso di trascendenza, contiene una dottrina della distinzione fra anima e corpo, rivendica l' immortalità dell' anima, adombra il concetto di caduta originaria e, in qualche modo, quello stesso di creazione, contiene implicita una visione escatologica dell' uomo e del mondo, è tutto permeato da un senso divino delle cose, valorizza la contemplazione, propugna un' etica nettamente indirizzata verso la fuga dal mondo e l' ascetismo. Nulla, o quasi, di tutto questo si ritrova inveci direttamente, in Aristotele; anzi, a confronto con quella linea di pensiero, l' irruzione dell' aristotelismo, verificatasi in modo tanto impetuoso tra la fine del XII e l' inizio del XIII secolo nel mondo latino, non poteva fare a meno di presentarsi come un' ondata di cultura profana, agnostica, tendenzialmente irreligiosa, antifideistica, lucidamente e corrosivamente razionalistica, ossia, come si direbbe oggi, "laica" nel senso più netto e radicale del termine. Del resto, è ben noto che nel 1210 e 1215 le autorità ecclesiastiche avevano vietato la "lettura" nell' Università di Parigi degli scritti fisici e metafisici di Aristotele, proprio per la loro evidente discrepanza con una visione cristiana del mondo. Siamo quindi ben lontani da quell' incontro inevitabile, naturale e quasi atteso, che una tradizione steriotipa vorrebbe farci ritenere si sia prodotto tra le due dottrine.

Anzi, le difficoltà crescevano via via che la conoscenza delle opere dello Stagirita si ampliava, per cui, mentre agli inizi Alberto Magno aveva potuto intraprendere con grande slancio e ottimismo un' opera di conciliazioni fra aristotelimo e cristianesimo, la discoberta di nuovi scritti di Aristotele provocava, volta a volta l'insorgere di nuovi problemi e provava quanto difficile e controversa fosse in realtà una simile conciliazione: se pensiamo che, stando alle ricostruzioni più autorevoli, San Tommaso ha insegnato con diverse mansioni, preso l' Università di Parigi dal 1252 al 1259, e teniamo conto che a partire dal 1255 tutto il *corpus* peripatetico figurava tra i libri di testo di quella università, possiamo valutare la vastità e la

difficoltà dell' impresa che doveva per lui costituire il ripensamento in chiave cristiana di un pensiero "laico" tanto ricco, articolato e, ormai, presente nella sua genuinità e in tutta la potenza della sua autonomia e della sua grandezza.

Ma c' era ancora una difficoltà aggiuntiva: proprio questa autorevolissima filosofia non si presentava affatto come vergine e neutrale sula scena culturale dell' occidente latino; essa era già stata largamente sfruttata in precedenza e, per di più, proprio da parte di quello che era stato per secoli l' antagonista non solo militare, politico, commerciale, ma anche culturale e spirituale della Cristianità, ossia da parte dell' Islam. In un primo tempo non ci si era resi ben conto di questo fatto e, circa vent' anni prima che San Tommaso insegnasse a Parigi, Guglielmo d' Auvergne poteva ancora parlare di Averroé, il grande "commentatore" arabo di Aristotele, come di un "filosofo nobilissimo da seguire in filosofia"; mano a mano che si conoscevano meglio le sue opere, però, questo pensatore suscitava crescenti perplessità e veniva delineandosi più come un avversario che come un alleato della dottrina cristiana, coinvolgendo nello stesso tempo anche Aristotele nelle diffidenze che provocava il suo pensiero. Come è ben noto, proprio Tommaso ha dovuto impegnarsi profondamente, specialmente nel corso del suo secondo periodo parigino, nella polemica contro gli averroisti latini.

A questo punto sorge spontanea una domanda: se è vero che l' aristotelismo era una filosofia tanto poco cristiana e se, per di più, appariva già compromesso come veicolo e supporto di una cultura rivale e antagonista, come mai, invece di combatterlo, di esorcizzarlo, di confutarlo, Alberto Magno et, specialmente, Tommaso d' Aquino hanno cercato di padronegiarlo, di recepirlo e di "cristianizzarlo"?

La risposta a questo interrogativo non può fare a meno di basarsi su una considerazione di tipo schiettamente "culturale": pur con le perplessità e le cautele di cui si è detto, è fuor di dubio che la di comparsa completa di Aristotele apriva ai Cristiani una prospettiva sull'universo di caratere nuovo, stimolante, sostanzialmente "scientifico", ben diversa da quella che poteva emergere dalle espressioni allegoriche e immaginative della *Bibblia,* sulle quali si era basata e costruita la raffigurazione del mondo di tute le precedenti filosofie cristiane; nello stesso tempo, essa offriva un quadro altrettanto nuovo dal punto di vista categoriale e concettuale, presentava nuovi strumenti di analisi del pensiero, nuove prospettive entro cui inquadrare, con analogo rigore "scientifico", i discorsi di ontologia e offriva, in senso lato, il modello di un nuovo stile razionale con cui affrontare gli stessi temi della filosofia e della teologia tradizionale.

Di fronte a questi nuovi orizzonti, Tommaso non potè fare a meno di avvertire il fascino nello stesso tempo potente e ambiguo di una nuova cultura: potente, perchè egli fu subito in grado di misurare la profondità e la vastità dei nuovi orizzonti aperti dall' ingresso dell' aristotelismo nell' occidente latino; ambiguo, perchè egli si rese anche conto del fatto che un tale ingresso non poteva avvenire positivamente se non attraverso una forte mediazione. Tuttavia, proprio perchè avvertì

entrambe le esigenze, egli tentò tale mediazione: avendo colto i profondi motivi di *verità* che stavano dentro l' aristotelismo, egli sentì che questi non potevano trovarsi in contrasto con altre *verità* (cioè quelle della sua fede), ma che, al contrario, le due verità dovevano necessariamente conciliarsi e illuminarsi a vicenda e, sulla base di questa convinzione, cercò e trovò i loro reciproci legami.

Di solito, questo atteggiamento di Tommaso viene illustrato ricorrendo ad un tipo di argomentazione che egli stesso ci propone quando dice: le verità di ragione e quelle di fede, provenendo entrambe da Dio, non possono contraddirsi e debbono quindi trovare una conciliazione. La formulazione di questo argomento sembra dogmatica e confessionale, perchè fa esplicitamente appello a Dio come origine di tutte le verità; essa può e deve, tuttavia, essere letta in chiave più generale e, in tale chiave, essa rivela semplicemente la situazione paradigmatica in cui viene a trovarsi in ogni tempo chiunque ritenga di essere in possesso, a titolo diverso o per vie diverse, di due fonti distinte di verità. E' chiaro, infatti, che egli ha due sole alternative possibili: o ammettere che, in caso di contrasto, una delle due fronti di verità debba essere subordinata all' altra e cedere di fronte ad essa, oppure ammettere appunto che ogni contrasto del genere non può che essere apparente e deve essere rimosso. Nel primo caso, monostante si parli di due fonti di verità, queste si riducono effettivamente ad una sola (ossia ala fonte di fronte a cui l' altra deve capitolare); resta, perciò, che chiunque ammetta che la verità possa venirgli da più di una fonte, sia anche impegnato necessariamente ad ammettere e, nel limite delle sue possibilità, a tentare una conciliazione di queste fonti. La situazione descritta, come si è detto, è caratteristica di ogni tempo: anche oggi, coloro che ritengono di trovare in una ideologia, in una fede religiosa, in un metodo di ricerca la sorgente fondamentale di alcune certezze inderogabili sul significato della vita, del mondo, della storia, della società, sono poi costretti a conciliare queste certezze con tutte le altre verità che essi ritengano di dover accettare dal rimanente della loro esperienza, della loro condizione culturale e storica: una verità non può mai essere in contrasto con un' altra verità, indipendentemente dal fatto che si ritenga ciò dovuto alla loro comune origine divina, oppure alla struttura della verità stessa.

Vista in questa luce, l' adesione di San Tommaso all' aristotelismo appare come una autentica scelta "culturale", ossia come la scelta di tener ferma la fonte basilare delle sue certezze di fondo circa il senso della vita, dell' uomo, del mondo (ossia le verità della propria fede), riuscendo nello stesso tempo a recepire anche le verità che gli venivano dall' altra fonte, ossia da quella offertagli dalle condizioni storico-culturali del tempo. Detta diversamente, la scelta di Tommaso è stata quella di vivere da uomo del proprio tempo (ossia che pensa utilizzando le categorie e lo stile intellettuale che il proprio tempo ha scoperto come più feconde nell' indagine del vero) le sue convinzioni più profonde, rivelando con ciò sia una salda credenza nelle verità di queste (che, col fatto steso di non temere il confronto delle nuove metodologie di ricerca

e delle nuove categorizzazioni proclamano la loro verità), sia un sincero apprezzamento per le nuove impostazioni intellettuali (che vengono cimentate non in questione marginali, accademiche, di scarso rischio, bensì proprio sul terreno delle cose che più "contano").

E' in questo atteggiamento intellettuale che noi posiamo oggi vedere un motivo di particolare attualità del messaggio di San Tommaso. Con ciò non vogliamo dire che l' attualità del tomismo di "riduca" a questo "modello di comportamento", ma vogliamo sottolineare che questo è forse il primo insegnamento che si deve trarre dall' opera di Tommaso e che alla luce di esso si deve valutare la stessa valorizzazione dei contenuti dottrinali di tale opera.

Prima di soffermarci, tuttavia, sulle conseguenze che una riflessione su questo "modello di comportamento" di San Tommaso deve avere nei confronti del nostro atteggiamento attuale verso il tomismo, vogliamo affrontare un problema più generale e assai più urgente, ossia quello di valutare alla luce di tale modello di comportamento la situazione in cui viene oggi a trovarsi il pensiero cristiano dentro la cultura attuale.

Non possiamo certo dire che, oggi, l' improvviso irrompere di una nuova filosofia sia venuto a cambiare il clima culturale, a scompaginare gli schemi di pensiero, a sovvertire le impostazioni categoriali alle quali eravamo abituati. Ma, se non è stata una nuova filosofia a fare questo, un elemento fortemente perturbatore del nostro modello culturale c' è stato ugualmente, ed è costituito dallo sviluppo prepotente della scienza e della mentalità scientifica. E' questo, oggi, l' analogo dell' irruzione dell' aristotelismo verificatasi ai tempi di Tommaso: la scienza non solo ha cambiato il volto della nostra civiltà mediante i prodotti della tecnica che essa ha profuso sul mondo, ma ha anche offerto un nuovo modello di "conoscenza" del mondo, ha anche proposto un nuovo tipo di "razionalità", ha introdotto un diverso stile intellettuale, ha cambiato il tipo di *auctoritas* per la nostra cultura, ha imposto metodologie di ricerca e criteri di verifica delle asserzioni profondamente diversi da quelli che vigevano nelle culture precedenti. Come Tommaso di fronte all' aristotelismo, la cultura contemporanea si trova oggi di fronte alla scienza in una situazione che è mista di fascino, di ammirazione, ma anche di perplessità e disagio, perchè quasi tutti avvertono che, pur dovendosi certamente fare largo posto alle istanze di rinnovamento culturale che la scienza comporta, non si debbono tuttavia sacrificare elementi certamente positivi e preziosi che la cultura extrascientifica possodeva e coltivava. Ai tempi di Tommaso, ciò che si sentiva minacciato dallo straripare dell' aristotelismo era, in sostanza, l' assetto tradizionale della dottrina cristiana o, addirittura, il cristianesimo stesso, come si è visto. Oggi, il bersaglio polemico della dilagante mentalità scientifica è invece, piuttosto, la filosofia. Di fronte allo sviluppo rapidissimo delle scienze, essa ha visto progressivamente ridursi il campo delle sue "competenze", si è vista sottrarre settori sempre più ampi di "sapere" e, specialmente dopo che la scienza ha incominciato ad assorbire anche il campo dell'uomo (attraverso la costitu-

zione delle cosiddette "scienze umane"), ha visto minacciata alla radice la ragione stessa della propria esistenza. Di fronte al rigore e all' esattezza del discorso scientifico, la filosofia si è sentita sempre più spesso accusare di faciloneria, di superficialità, di sterilità sul piano conoscitivo e, almeno a prima impressione, sembra che la nostra epoca stia assistendo all' avverarsi della profezia comtiana di un definitivo passaggio, in tutti i campi del conoscere, da uno stadio "metafisico" ad uno stadio "positivo", ossia scientifico. La conseguenza facilmente riscontrabile è che, ormai, molta filosofia contemporanea ha rinunciato propriamente a configurarsi come un "sapere", accontentandosi del più modesto ruolo di una funzione di "analisi", sia questa un' analitica esistenziale, sia essa, più frequentemente, un' analitica del linguaggio, specialmente scientifico (ossia un' analisi delle condizioni in base alle quali "altrove", cioè dentro le scienze, si consegue il sapere).

Una situazione di questo genere sembrerebbe, a prima vista, non dover troppo preoccupare chi ha a cuore soprattutto una prospettiva religiosa, perchè questa riesce ad istituirsi anche al di fuori di un contesto specificamente filosofico. Anzi, non è difficile scoprire, al di sotto delle frequenti polemiche contro il rivestimento filosofico del deposito religioso, una preoccupazione più o meno conscia di sottrarre la religiosità al destino di decadenza che sembra inesorabilmente investire la filosofia sotto gli attacchi della scienza. Eppure questo atteggiamento di indifferenza nei confronti delle sorti della filosofia è assai superficiale e pericoloso, da parte di coloro che autenticamente credono nel valore della religione: basti pensare, infatti, che lo spazio alla dimensione religiosa viene sempre più speso concesso, nella cultura contemporanea, a puro titolo di "tolleranza", cioè come forma di rispetto della libertà individuale a coltivare i propri "sentimenti", ma non già come riconoscimento di legittimità di un vero e proprio "spazio intellettuale", autenticamente e onestamente ammesso entro l' orizzonte della "razionalità". Può l' uomo religioso accontentarsi di questa concessione? Può egli accontentarsi di concepire la sua religiosità come un fatto puramente privato e interiore, un' oasi psicologica di certezze individuali, una terapia personale nei confronti dei propri conflitti soggettivi? O non deve egli piuttosto rivendicare il diritto della sua concezione religiosa ad affermarsi anche come prospettiva di *verità* sul mondo e sull' uomo, ossia rivendicare *razionalmente* lo spazio intellettuale che le è proprio e che è costituito dalla sfera del metempirico e del trascendente? Mi sembra difficile ammettere che un atteggiamento autenticamente religioso possa rinunciare a questa seconda componente e allora, da questo punto di vista, il destino della religione appare solidale, ai nostri giorni, con quello della filosofia intesa nel suo significato più profondo, ossia come rivendicazione di un *proprium* speculativo, che si traduca nella capacità della ragione di "mediare" l'esperienza, di trascenderla e non già semplicemente di "analizzarla".

Se le cose stanno in questo modo, noi siamo oggi di fronte ad un problema analogo a quello che ha dovuto affrontare San Tommaso nel suo tempo, ossia quello

di aderire con sincerità e buona fede alla "nuova" cultura, alla nuova razionalità proposta dalla scienza, riuscendo così ad essere uomini del nostro tempo, senza però rinunciare ai valori della speculazione filosofica, ai temi della metafisicità, che soli possono alimentare intellettualmente e razionalmente le nostre più profonde convinzioni circa il significato del mondo e dell' uomo. Ciò vale già al di fuori di una semplice prospettiva religiosa, ma ciò vale ancor più all' interno di tale prospettiva: se questa deve investire tutto l' uomo, non può lasciare la ragione fuori gioco e deve quindi preoccuparsi di garantire a quest' ultima uno spazio in cui sia possibile mostrare che i valori supremi in cui si crede non solo non possono contraddire, ma non possono neppure essere contraddetti da quanto di positivo e di vero è contenuto nel nuovo modello di conoscenza e di razionalità che ci viene proposta dalla mentalità scientifica. Perciò, come Tommaso è riuscito, al suo tempo, a mostrare di fatto che il razionalismo filosofico affermatosi in seguito al trionfo culturale dell' aristotelismo non era antireligioso e, anzi, poteva aiutare a capire più a fondo e a vivere intellettualmente in modo più pieno i contenuti della fede, così si tratta oggi di saper mostrare che il razionalismo scientifico del nostro tempo non è, di per sè, nè "scientista", nè antispeculativo, il che lascia automaticamente aperto anche lo spazio logico per un' affermazione non estrinseca e non "alienata" della religiosità.

A questo punto sorge spontanea una domanda: questo guadagno di uno spazio specifico per la razionalità filosofica accanto alla razionalità scientifica, questo superamento dello scientismo, è soltanto una speranza, un auspicio, un "programma", oppure è già un processo in qualche modo avviato e del quale si delineano concrete possibilità di successo? La risposta a questa domanda è positiva. Non si tratta semplicemente di constatare che, oggi, non hanno più fortuna le ingenuità del vecchio scientismo positivistico, il quale riteneva che la scienza avrebbe risolto tutti i problemi dell' uomo e voleva fare della scienza, in fondo, una nuova forma di filosofia e, perfino, di metafisica. Oggi sono entrate in crisi anche le prospettive più accorte e sottili dello scientismo neopositivista, apparso sulla scena nei primi decenni del nostro secolo. Quest' ultimo aveva fatto tesoro degli insegnamenti derivati dalla crisi della scienza ottocentesca, in campo fisico e matematico specialmente, e aveva propognato l' ideale di un scienza guardinga, attenta a non generalizzare, strettamente confinata all' esperienza, tutelata dall' impiego di metodi matematici é logico-formali rigorosi e totalmente espliciti; in altri termini, aveva indicato un modello di scientificità come proposta di empirismo radicale unito a un convenzionalismo di fondo circa gli strumenti logici, con la conseguenza di ammettere come unico sapere fornito di senso un tipo di discorso puramente ipotetico-deduttivo, continuamente "verificato" sull'esperienza e rifuggente da qualsiasi affermazione assoluta. Il fatto è che, non accontentandosi di attribuire tali caratteristiche come contrassegni definitori del discorso scientifico, il neopositivismo aveva preteso che questi dovessero caratterizzare ogni discorso a carattere conoscitivo e, pertanto, aveva aperto una ben

nota e violenta polemica nei confronti della metafisica e, in generale, di ogni filosofia che non si accontentasse di essere un' analisi del linguaggio scientifico. In ciò, esso rivelava la sua profonda identità di matrice con il vecchio scientismo positivista: quello riteneva di ridurre tutto alla scienza, "allargando" oltre ogni limite ragionevole l' ambito di problemi su cui questa avanzava le sue pretese di competenza; questo, invece, "restringeva" all' ambito scientifico tutti i problemi dichiarati come forniti di senso. L' effetto risultante era, in ogni caso, il medesimo: la scienza assorbe la totalità del sapere fornito di senso; il resto è illusione, o scorrettezza metodologica o, al massimo, espressione di punti di vista soggettivi e "sentimentali".

Tuttavia, proprio negli ultimi due decenni, anche lo schema neopositivista è andato in crisi, perchè si è mostrato inadeguato sullo stesso terreno che esso si era scelto per fondamento, cioè sul terreno dell' analisi della razionalità scientifica: sono emerse varie impossibilità di attenersi ai rigidi criteri di empirismo da esso propugnati; è stata sottolineata l' ineliminabilità, accanto alla lettura dell' esperienza, di una elaborazione "teorica" ed "interpretativa" dei dati all' interno delle scienze sperimentali, è stato posto in crisi il convenzionalismo formalistico all' interno delle scienze matematiche e della logica, cosicchè è apparso chiaro come lo stesso sapere scientifico rifiuti quei rigidi caratteri di empirismo radicale e di convenzionalismo logico che gli si erano voluti attribuire. Anche la scienza, in altri termini, comporta una certa "mediazione" dell'esperienza.

Ma c' è stato anche di più: una volta riscontrato come fossero arbitrarie certe caratterizzazioni pretese per la scienza, si è anche capito che, in fin dei conti, quand' anche si dovessero riconoscere certi aspetti di empiricità, di ipoteticità, di non assolutezza quali caratteristiche distintive del sapere scientifico, ciò non sarebbe ancora sufficiente per imporle come caratteristiche di *ogni* tipo di sapere. E' stata l' accurata riflessione sulle condizioni del sapere scientifico che ha mostrato quali tipi di problemi si possono affrontare all' interno della scienza e quali, invece, non possono esservi affrontate, pur non essendo per nulla "prive di senso". Problemi concernenti la "totalità" dell' uomo e del mondo, oppure il "fondamento" della stessa conoscenza scientifica, per non parlare poi del "conferimento di senzo" al mondo, alla storia, alla stessa scienza, non sono affrontabili con i semplici criteri dell' analisi e della "spiegazione" scientifica dell' espereinza. Come conseguenza, i vecchi divieti si sono mostrati per quello che realmente erano, ossia come "pregiudizi" scientisti di carattere schiettamente dogmatico, e oggi si è giunti a comprendere assai bene che lo spazio concettuale della scientificità è ampio, ottimamente costruito, ma non esaustivo e non tale da far rifluire fuori dal piano della razionalità tutto ciò che esso non può contenere.

Si pone ora, nel mondo più naturale, una osservazione che ci riporta direttamente al tema fondamentale del nostro discorso: la crisi dello scientismo, dell' empirismo radicale e antimetafisico, del convenzionalismo formalistico, divenuti ormai esiti accertati entro il pensiero contemporaneo, di qua-

le tipo di filosofia sono stati il frutto? Sono stati forse l' esito vittorioso di un attacco frontale contro le pretese neopositivistiche condotto dalle filosofie tradizionali? Certamente no: questi risultati sono invece la conseguenza di un paziente e onesto lavoro di riflessione critica svoltosi "all' interno" dela filosofia dela scienza contemporanea, ossia dentro una prospettiva intellettuale che ha saputo accogliere senza riserve mentali la positività del modulo conoscitivo offerto dalla scientificità e, indagandolo a fondo, ha compreso l' infondatezza delle prese di posizione antispeculative e antimetafisiche che venivano assunte in nome della scienza. In altri termini, questo risultato è dovuto proprio all' opera di studiosi che, pur senza proporselo programmaticamente, hanno adottato quel "modello di comportamento" cui si accennava in precedenza, osia quello di aderire alla propria contemporaneità in ciò che essa ha di più tipico e anche di più provocante, senza lasciarsi tuttavia coinvolgere nei pregiudizi che essa può talvolta racchiudere nei confronti dei valori della tradizione. Anzi, proprio il ritrovare questi valori all' interno delle categorie concettuali della nuova razionalità finisce col fare riscoprire una loro più profonda vitalità.

Questa conclusione, forse, potrà non trovare d' accordo alcune persone che, dal più al meno, potrebbero rivolgerle questa obiezione: perchè mai una dottrina vera, un pensiero filosofico, un sistema di credenze religiose, devrebbero preoccuparsi di tener dietro alle mode del proprio tempo? La verità non ha forse valore in se stessa, senza essere obbligata a "fare i conti" o ad "assecondare" le volubili tendenze delle diverse situazioni culturali, ambientali, storiche? La risposta a questa obbiezione mi sembra non possa essere che questa: il saper "parlare" la lingua del proprio tempo, il saperne interpretare le instanze, il saperne usare le categorie, non è questione di adeguamento alla moda, ma semplicemente di vitalità di un pensiero e di una dottrina. Ciò non significa affatto negare il valore "soprastorico" della verità, ma soltanto comprendere che questo valore soprastorico non è ciò che permane immutato al di fuori della storia, bensì ciò che sa perpetuamente esibire la propria validità a contatto con la storia; non è qualcosa che è vero *al di fuori* del tempo, ma qualcosa che sa rivelarsi vero *in ogni* tempo. Ebbene, perchè ciò accada, è necessario che la prova di tale verità venga continuamente data e riproposta nei termini che, volta per volta, sono richiesti perchè tale verità sia "intesa". Anche qui l' esempio di Tommaso ci torna utile: non possiamo certo dire che, per lui, il riscoperto aristotelismo apparisse "più vero" del tradizionale platonismo; esso era, piuttosto, ciò che in quel momento parlava alle menti e alla cultura con più efficacia e con maggiore possibilità di ascolto; era, per così dire, il nuovo "linguaggio" entro cui la cultura del tempo stava trovando una possibilità di intensa e di elaborazione comune; era il mezzo attraverso cui essa riusciva a pensare e sentire come "proprie" anche verità già dette in passato. In tal modo, era quasi inevitabile che, al fine di far parlare quelle verità al proprio tempo, egli si sentisse spinto a ripensarle in quel nuovo linguaggio.

Ciò è vero anche oggi: non si può dire che le filosofie del passato siano oggi da ripudiare come false, ma è tuttavia chiaro che, non di rado, le loro possibilità di ascolto sono attenuate, in un mondo che usa ormai comumente le categorie della scientificità e ha trovato in esse il suo nuovo spazio mentale, il suo quadro concettuale e il suo tipo di linguaggio. Bisogna dunque assumere queste categorie e ripensare attraverso queste i contenuti di verità delle stesse filosofie "perenni"; bisogna, in certo modo, tornare ad inverarle, mostrando che esse sono perenni proprio perchè, dal confronto con le nuove categorie, esse traggono nuovi elementi di presa e di vitalità e non già motivo di crisi o di scomparsa.

Quanto detto vale, ovviamente, anche per la stessa filosofia di San Tommaso: il cuore dottrinale di essa è certamente qualcosa di "perenne", è un patrimonio insopprimibile della cultura umana, della riflessione filosofica, dell' elaborazione teologica, del pensiero religioso e cristiano: l' errore che si compie troppo spesso, tuttavia, è quello di confrontare tale dottrina con la cultura contemporanea compiendo un' operazione contraria a quella che è stata delineata poco sopra. Ad esempio, si cerca di mostrare che le teorie della materia e della forma, della potenza e dell' atto, della causalità, e così via, si possono applicare anche ai contenuti della fisica quantistica, o all' interpretazione dei fenomeni della vita biologica, sociale, politica, o alle discussioni dell' estetica contemporanea. Nel fare questo, si cerca di tradurre il contenuto della cultura nuova nel "linguaggio" della filosofia tradizionale, mentre è proprio il contrario che occorre fare: bisogna cioè tradurre nel linguaggio, nel modo di pensare, nei problemi vivi della contemporaneità il succo concettuale di quelle dottrine che si ritengono vere anche "a proposito" dei nuovi fatti e dei nuovi problemi. Si badi che Tommaso ha fatto proprio queste: anche se l'aristotelismo era dottrina "antica", per il suo tempo esso era la "nuova" dottrina, ed egli non si è preoccupato di dissolvere i contenuti di questa nelle forme della concettualità tradizionale, ma proprio di tradurre i contenuti della dottrina tradizionale nelle nuove forme concettuali di questa.

Veniamo ora ad un' ultima questione, già in parte accennata in precedenza, ma che ora merita di essere ripresa alla luce di quanto detto circa l' impegno di razionalità che è sottinteso nella mentalità contemporanea.

Si potrebbe forse pensare che, mentre è abbastanza plausibile che le filosofie, essendo in fin dei conti dei particolari tipi di indagine razionale, debbano in qualche modo verificare la loro validità ponendosi a confronto col nuovo tipo di razionalità costituito dalla scienza, ciò non debba riguardare la sfera della religiosità e del "pensiero religioso". In altri termini, uno potrebbe dire: forse che la scienza mi è necessaria per credere in Dio, per amare il prossimo, per vivere da autentico uomo e da autentico cristiano? O forse che la scienza può in qualche modo impedirmi di fare tutto questo? Al di sotto di queste domande esiste una confusione di piani, ossia una confusione tra il piano individuale e quello culturale e collettivo. E' ben vero che, sul piano personale, la vita religiosa (fortunatamente, del resto) non ha bisogno di ali-

mentarsi, né di "appoggiarsi", ad alcuna conoscenza scientifica e neppure ad una particolare filosofia e ciascuno di noi certamente conosce persone semplici la cui religiosità è più autentica e profonda di quella di molti intellettuali, che pure aspirano ad essere sinceramente ad autenticamente religiosi. Tuttavia l'appello alla razionalità non può essere evitato nel momento in cui si ponga il problema di un discorso intersoggettivo, nel momento in cui questa religiosità voglia porsi come messaggio comunicabile anche ad altri. Una possibilità di dialogo e di scambio non equivoco esiste, fra gli uomini, solo se in qualche misura si fonda sulla ragione: solo questa può offrirci una speranza di giungere a qualche fondazione e giustificazione delle nostre convinzioni, per quanto non esaustiva, che possa fornire la base per una proposta di queste al prossimo.

Anche in questo caso, San Tommaso ci dice qualcosa di utile: in apertura della *Summa contra gentiles,* occupandosi del problema di stabilire un piano intersoggettivo di discorso sulla fede, egli riconosce che *"necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur"*. É questo un richiamo prezioso: é indubbio che la fede si trasmette per canali spesso diversi da quello della razionalità; è certo, ad esempio, che il piano della "testimonianza" può essere di gran lunga più efficace, a tal fine, di quello della dottrina. Tuttavia bisogna anche guardarsi dai pericoli dell' irrazionalismo: non è detto che ogni dottrina, che ogni ideologia, che ogni credo, per quanto professato in buona fede e testimoniato con coerenza ed eroismo, abbia in ciò stesso le garanzie di una piena validità. Il fatto che esso poggi su una testimonianza sincera, indurrà certamente a ricercare degli immancabili "nuclei di verità" che lo sottendono, ma non potrà garantire contro la presenza, in esso, di qualche errore, aberrazione, unilateralità, e solo l'analisi razionale potrà mettere a nudo tutto questo.

Ebbene, applicando questo discorso ai nostri tempi, dobbiamo riconoscere che la "razionalità" del credere passa oggi attraverse la razionalità scientifica e non più attraverso la semplice razionalità del senso comune. La *naturalis ratio* del nostro tempo non è più quella dell' uomo della strada, il quale sa bene che anche le convinzioni ritenute più pacifiche possono rivelarsi infondate in base ad un' analisi scientifica, e non è neppure, a stretto rigore, una razionalità di tipo specificamente filosofico, tenuto conto della grande differenza di linguaggi, di presupposti e di implicazioni profondamente diverse che caratterizzano oggi le filosofia, ma essa è proprio la nuova razionalità che la scienza ci ha insegnato. Non già la razionalità "scientista", che fa della scienza l' unico criterio e l' unico strumento del sapere, ma la razionalistà scientifica che contiene anche la consapevolezza critica circa la struttura della scienza stessa, circa i suoi criteri di validità, i suoi confini e le sue aperture problematiche, che le impedisce di degenerare in scientismo dogmatico e mistificante. Proprio tale razionalità è in grado di fare spazio alla ragione critica fino al riconoscimento di ciò che la scienza non può assicurare e aprire l' orizzonte speculativo entro il quale essa chiede di ricevere, assieme a tutto l'uomo e al suo mondo, un fondamento e un senso.

UNIDADE, RECONCILIAÇÃO E METAFÍSICA

GEORGE F. MCLEAN, O.M.I.

Ao preparar-me para visitar este vasto e formoso país, eu tive ocasião de ler acerca da sua cultura, da sua história e do seu gênio especial. No entretanto, fiquei cativado sobretudo com um tema bastante desenvolvido na *Casa grande e senzala* de Gilberto Freyre, ou seja, que a sociedade brasileira é melhor interpretada à luz de um "princípio sintético" segundo o qual "homens, animais, casas, ... tendem a formar uma das mais harmoniosas uniões da cultura com a natureza e de uma cultura com outra, que as terras deste hemisfério tinham jamais conhecido." [1]

Estas palavras, escritas em 1946, indicam a existência na alma brasileira de um profundo senso de unidade positiva e criadora. Isto é tão necessário nos nossos dias que foi designado como o tema do Ano Santo: reconciliação. É de esperar, pois, que neste encontro uma pesquisa das raízes filosóficas e religiosas da unidade possa contribuir para a sua mais intensa realização na realidade brasileira e que a experiência desta realidade vá contribuir para uma reconciliação em todo o mundo.

Gostaria de fazer uma contribuição inicial neste sentido investigando na ordem objetiva e subjetiva os princípios básicos que dão origem à variedade nas maneiras filosóficas de compreender o homem neste mundo. Acima de tudo, e à maneira brasileira, tratarei do modo como estes princípios estão relacionados entre si e em Deus para assim dar as bases também para uma unidade positiva e a reconciliação profunda das muitas forças humanas do conhecimento filosófico. Em conjunto, elas devem constituir uma mais completa realização de uma única e rica imagem de Cristo da qual, à sua própria maneira, cada corpo de filosofia é a imagem parcial nos nossos dias.

UNIDADE E CONTINUIDADE

Os três pensadores comemorados este ano fizeram contribuições especiais neste sentido: Kant com a sua filosofia da subjetividade e Boaventura com a sua filosofia

religiosa. Contudo, ao fazer este estudo gostaria de seguir de uma maneira especial o pensamento de São Tomás, o qual foi recomendado a nossa atenção dentro da Igreja por causa da sua capacidade de responder problemas correlativos da unidade e continuidade em filsofia.

Em ordem a enfrentar os problemas contemporâneos, tem sido uma característica essencial das declarações papais modernas sobre São Tomás, o fato de elas apresentarem o seu pensamento como uma chave para esta organização de todos os recursos intelectuais — particularmente, embora não exclusivamente, aqueles que já fazem parte do patrimônio da Igreja. Nisto elas têm seguido a orientação de Leão XIII na *Aeterni Patris,* o qual, depois de recontar a longa história de santos doutores, repleta de nomes tais como Agostinho, Anselmo e Boaventura, e sem omitir Origenes e Tertuliano, atribui um lugar especial a São Tomás, não por causa de alguma oposição aos seus predecessores, mas precisamente por causa da sua capacidade de os unir a todos.

Entre os Doutores Escolásticos, como chefe e mestre de todos, sobressai Tomás de Aquino, o qual, como observa Caetano, porque "mais venerou os antigos doutores da Igreja, num certo sentido parece ter herdado o intelecto de todos eles."[2] São Tomás recolheu e cimentou as doutrinas daqueles homens ilustres como se fossem os membros espalhados de um único corpo, distribuiu-as numa ordem maravilhosa e de tal maneira as aumentou com importantes contribuições que ele e com razão e mérito é estimado como o baluarte especial e a glória da fé católica.[3]

Numa palavra, é o problema do uno e do múltiplo aplicado à filosofia em toda a sua extensão, lateralmente através da diversidade dos sistemas e longitudinalmente através do tempo.[4] A nossa tarefa aqui consiste numa investigação completa: primeiro, dos vários princípios objetivos constitutivos da realidade cuja separada elaboração tem constituído o desenvolvimento de numerosas filosofias; segundo, a mútua intercorrelação destes princípios a qual proporciona uma base real para a complementaridade e continuidade entre estas filosofias; terceiro, os fatores subjetivos que possibilitam a atenção seletiva da mente a problemas e princípios; e quarto, os fatores que tornam desejável um esforço contínuo para unidade e reconciliação.

PRINCÍPIOS OBJETIVOS E FILOSOFIAS MÚLTIPLAS

Trabalhando dentro de um contexto realístico, o principal, embora certamente não o único, lugar para procurar as raízes da pluralidade filosófica está na ordem das coisas como o ponto de partida para o filosofar.[5] Assim, o primeiro princípio objetivo da multiplicidade e unidade de filosofias e o próprio fato da multiplicidade e unidade no ser, ou seja, o fato da participação transcendental. Isto influencia o desenvolvimento do pensamento filosófico. Seres finitos ou múltiplos, enquanto são, são verdadeiros e inteligíveis, e portanto objetos da investigação filosófica. Mas enquanto participações do ser e verdade absoluta eles nunca realizam ou manifestam aquilo em que eles participam, nem os vínculos que unem estas participações entre si jamais igualam a perfeita simplici-

dade da verdade absoluta.[6] Por isso, na atividade filosófica, o homem é provido com uma tal multidão de objetos diversos como pontos de partida ou informação adicional que uma observação seletiva e, conseqüentemente diversas sínteses filosóficas tornam-se inevitáveis e em certo grau necessárias. Deve-se recordar, contudo, que visto que cada um destes pontos de partida e uma participação limitada da Verdade una e simples as filosofias resultantes são construídas numa base que é mais conducente a mútua complementaridade do que a oposição.

Não só é o universo composto de substância e acidentes, *esse* e essência, forma e matéria. Cada um destes enquanto ser real ou princípio de ser prove um ponto de adesão distinto e real para a investigação filosófica. Contudo, a multiplicidade de maneira nenhuma é absoluta. Os mesmos princípios que fundamentam esta possibilidade de uma diversidade em filosofia são eles mesmos unidos não só como ato e potência mas também como participações, verdade supremamente una que é Deus.[7] Se a diversidade de perspectivas filosóficas pode surgir da diversidade destes princípios, a unidade complementar de tais perspectivas é igualmente bem fundada.

A importância desta relação unitiva entre matéria e forma como corpo e espírito pode ser vista de uma maneira especial na história cultural do Brasil, onde "o Catolicismo foi em realidade o cimento da unidade."[8] Contudo para que a religião unifique em vez de dividir deve ter sido assimilada pessoalmente como a fonte e a meta de todas as aspirações. Isto se deve ter realizado não só pela herança Ibérica das tendências espirituais da alta Idade Média, mas também pelo escravo africano e o caboclo para quem os elementos de imaginação e sentimento eram muito mais essenciais. Esta assimilação feita por gente de fundos culturais tão diferentes, apenas se podia realizar numa base filosófica na qual o espírito e o corpo, a forma e a matéria estavam certamente relacionados.[9] Em outros lugares onde isto não se verificou levantaram-se barreiras divisivas e até mesmo se deu a exterminação física; ao passo que o sucesso em conceber esta relação tornou possível o gênio especial do Brasil na harmonização positiva dos mais diversos povos como foi indicado. Muito concretamente, tem sido para este povo a diferença entre a violência e a vida harmoniosa, entre o ódio e o amor.

Uma situação semelhante verifica-se na relação mais ampla entre as propriedades transcendentais do ser. Unidade, verdade, bondade, e, a sua maneira, beleza, cada qual é uma manifestação nova ou um desdobrar-se das perfeições do ser e pode proporcionar a base para uma filosofia nova. Tais filosofias não estariam irrevogavelmente alienadas uma da outra porque cada uma das propriedades transcendentais do ser é convertível com as outras e com o ser, e esta numa relação definitiva de prioridade e posteridade com as outras.

Em cada uma destas considerações do real objetivo — quer das coisas mesmas, dos seus princípios intrínsecos, ou das suas propriedades transcendentais — uma pluralidade inicial foi descoberta. Isto poderia proporcionar uma pluralidade de pontos de partida a qual, se usada, levaria a uma

pluralidade de corpos de pensamento filosófico.

BASES OBJETIVAS PARA UMA COMPLEMENTARIDADE DE FILOSOFIAS

É importante indicar aqui que qualquer perigo de relativismo ou subjetivismo no que acima foi dito e aliviado com um número de considerações as quais também realçam os elementos de unidade e continuidade. Deve-se notar, primeiro, que os elementos até agora mencionados estão no lado da coisa mesma a qual tem a sua própria unidade e identidade. Segundo, estes seres e princípios finitos que são as raízes de multiplicidade e diversidade não têm sido opostos ou simplesmente justapostos. Isto apenas permitiria a substituição de um sistema construído sobre um princípio por um outro sistema construído sobre um outro princípio. Ao contrário, os princípios têm sido entendidos como unidos ou no ser imparticipado ou segundo a estrutura de ato-potência do ser real. Aqui está a base para uma estabilidade objetiva e uma continuidade real.

Terceiro, deve-se notar que estas considerações das raízes objetivas da diversidade e multiplicidade de filosofias têm sido feitas do ponto de vista da verdade ontológica segundo a qual as coisas são verdadeiras pela sua conformidade com o intelecto. Isto não implica um relativismo, visto que o intelecto segundo o qual todas as coisas são ditas verdadeiras, é o intelecto divino no qual está baseada uma fundamental, ainda que análoga unidade para a verdade ontológica. Embora as várias filosofias estejam no realmo da verdade lógica, ou da correspondência do intelecto com a coisa, visto que as coisas participam na verdade do intelecto divino, elas participam na unidade da verdade ontológica.

Ainda mais, os conceitos dos quais as diversas filosofias são compostas, estão eles mesmos baseados no acordo com os objetos os quais são idênticos numérica ou especificamente.[10] Estes proporcionam uma base para a identidade formal conhecitiva entre as mentes dos diversos homens de modo que o seu conhecimento torna-se mais completo e o seu processo abstrativo mais preciso. Isto exclui um mero relativismo e subjetivismo; põe um novo alicerce para a unidade e continuidade do pensamento filosófico.

PRINCÍPIOS SUBJETIVOS E FILOSOFIAS MÚLTIPLAS

Pesquisando as condições de possibilidade de uma pluralidade de filosofias complementares consideramos até agora a coisa em si mesma enquanto distinta do filósofo. Uma das mais estimulantes contribuições do pensamento contemporâneo tem sido a lucidez no entendimento da pessoa humana e seu desenvolvimento. Pode-se procurar a base para uma diversidade de filosofias entendidas como modelos da verdade lógica na pessoa humana nas limitações naturais da sua inteligência e na orientação especial tomada pelo seu pensamento em virtude da sua natureza das suas circunstâncias e da sua vontade livre.[11]

Basta refletir no fato que a filosofia é uma produção humana na ordem intencional. Idealmente, ela possuirá tantas perfeições quanto é possível a uma *imago dei;* mas ela possuirá também todas as limitações inerentes à humanidade.

Assim, se a natureza intelectual duma pessoa permite-lhe a entrada do seu conhecimento no domínio do ser enquanto objeto comum, a sua humanidade determina como seu objeto próprio a qüididade das coisas materiais. A penetração intelectual da realidade é feita, no melhor dos casos, em termos dos elementos essenciais na sua diferença específica, mais freqüentemente apenas nas suas diferenças genéricas, e muitas vezes apenas em termos dos seus elementos acidentais e comuns. Cada um destes deixa lugar para um complemento ulterior.

Mesmo o mais perfeito conhecimento humano das essências, incluindo as diferenças específicas, embora verdadeiro e objetivo, não é compreensivo.[12] Isto é devido à natureza da coisa e à natureza do conhecimento humano. As coisas materiais enquanto em atual posse do seu próprio ser e da sua inteligibilidade, portam os vestígios do ser à verdade absoluta. Visto que esta fonte, está para além da compreensão humana, estas essências não podem ser completamente compreendidas. Isto não é motivo para irracionalismo, ceticismo ou pessimismo, porque a fonte divina é incompreensível apenas no sentido de ter infinita e superabundante inteligibilidade.

Que o conceito é parcial é também devido à natureza do conhecimento humano. É característico dos seres intelectuais mais elevados o fato deles poderem conhecer muitas coisas nas suas próprias minúcias por meio de um menor número de idéias.[13] Como o mínimo dos seres intelectuais, ao ganhar em extensão os conceitos humanos perdem em compreensão; eles ganham em claridade mas à custa de se tornarem mais e mais parciais. Em relação à estrutura complexa dos seres finitos mesmo os conceitos completamente corretos podem ser complementados com muitos outros conceitos de considerável diversidade. Esta possibilidade nativa de adições complementares é ainda maior quando se move duma ciência, ou mesmo dum degrau de abstração, para outro.[14]

Mas estas limitações do conhecimento humano enquanto iluminando o desenvolvimento da filosofia só o faz com condições, ou seja, deixando áreas abertas para outras idéias. O pensar atual destas idéias, é um processo positivo e demanda uma explicação positiva. Enquanto diferindo do anjo, o homem participa não apenas no ser mas também na natureza humana. Esta participação é proporcionada à capacidade da matéria que faz parte essencial da sua substância humana. Daqui se segue que, o indivíduo não é apenas uma reduplicação indiferente da natureza humana; ele é uma realização única da humanidade.[15] Esta unicidade, se tem o seu princípio na matéria, pertence igualmente à forma ou alma espiritual, aos seus poderes, e aos seus atos. Desta constituição do filósofo, seguem-se duas conseqüências importantes para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Uma é baseada no espírito, a outra na matéria.

Quando o espírito é visto como indivíduo e como autodeterminante no uso do seu já limitado intelecto, um radical e positivo princípio é introduzido na seleção dos dados e na orientação segundo a qual um sistema filosófico será construído. É aqui que em recentes décadas as fenomenolo-

gias têm dado uma contribuição especial examinando o significado do exercício interior da liberdade pessoal e desenvolvendo os métodos de redução que tornam possível a elaboração de uma filosofia integral. Nesta atenção intensificada à pessoa há importantes implicações para uma pedagogia segundo a qual a transmissão do saber é vista não tanto como constituindo o conteúdo na mente do estudante mas como um contexto libertante no qual ele de uma maneira pessoal livre e criativa profere a autoconstituinte palavra. Há outras implicações para uma reconciliação da vida pública do povo cristão, como foi indicado no Vaticano II [16] e no documento de Medellin,[17] no qual muitos indivíduos e unidades são vistos a participar colegialmente no delinear responsável em palavras e obras da figura de Cristo em todos.

Esta escolha não pode ser simplesmente arbitrária, porque de fato não resultou numa simples divergência de filosofias. O espírito humano, como a forma da matéria, está imerso nas dimensões do espaço e do tempo, daqui surgem para o filósofo uma rede de particular relações sociais, históricas e culturais. Estas relações, sendo essenciais para o desenvolvimento da vida intelectual de um indivíduo, proporcionam as diretivas gerais e o ímpeto natural para o seu filosofar. Na sua situação cultural e histórica há, ou parece haver, certos problemas de maior importância; certos valores ou faculdades são particularmente admiradas; certas visões são obtidas com claridade especial. Estes são os materiais mais disponíveis; eles têm valor positivo. Não é surpreendente nem indesejável que eles estimulem a continuação do trabalho feito e proporcionem o contexto parcial para a solução de novos problemas. Deste modo é proveitoso e de esperar que a praxis, no sentido da atividade transformante do homem no seu contexto físico concreto, deva constituir o foco de uma escola especializada de filosofia, com a condição de ser complementado com os recursos da sabedoria e do conhecimento racional.

RECONCILIAÇÃO EM FILOSOFIA

A base necessária para uma pluralidade de escolas de pensamento filosófico está nestes fatores: as diversas, ainda que bem ordenadas, facetas da realidade na parte do objeto, e o caráter parcial, embora progressivo, do conhecimento humano na parte do sujeito. Contudo ao atualizar os seus poderes limitados, a inteligência humana centra a sua atenção em alguma coisa particular na ordem do ser, dos princípios, ou dos transcendentais. O resultado é uma filosofia que é parcial. Consideradas apenas em si mesmas, tais filosofias podem na verdade ser isolantes, exclusivas e contraditórias. Para conseguir-se uma visão unitiva e harmonizante elas devem ser consideradas dentro de um horizonte que as excede.

O pensamento de São Tomás tem tal vigor que a sua metafísica religiosa provém precisamente de um tal horizonte. Fa-lo-á focando a atenção no fato que o ser enquanto tal, e portanto a verdade enquanto tal, e o objeto comum do intelecto, e que a mente do homem é portanto continuamente atraída para Deus, a plenitude da verdade. Como o coração de Santo Agostinho, a mente de São Tomás está inquieta até que reste em Deus.

Vistas em relação ao Ser por excelência, por um lado, as filosofias especializadas, construídas numa perspectiva mais restrita, não podem excluir outras filosofias. Por outro lado, precisamente enquanto participando no absoluto, visões de uma filosofia não podem ser omitidas em favor de outra porque elas estão numa mútua relação complementária. Daqui se segue, por exemplo, que a filosofia da pessoa e da *praxis*, precisam de ser consideradas em termos de um valor ou significado supremo e absoluto, ou seja, em relação ao Ser absoluto que é Deus, para que mantenham a força das suas perspectivas positivas. Deste modo, elas descobrem os alicerces das verdades que elas expressam e podem suprir mutuamente as verdades que elas carecem. Esta possibilidade de uma reconciliação sanadora é provida integralmente por uma filosofia cristã. [13]

Neste sétimo centenário de São Tomás e Santo Boaventura a nossa maior contribuição será portanto o uso criativo que nós fazemos dos seus pensamentos sintetizando e frutificando as novas perspectivas que marcam o progresso do espírito nos nossos dias, porque a sua herança e a "sabedoria que dá ordem a verdade, que combina uma verdade com outra e que reconhece a unidade da verdade na única verdade inalterável que é Deus. Isto nos dá confiança sem presunção, e, ao mesmo tempo, encoraja a erudição e promove o progresso." [19]

NOTAS

1. Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*, Preface to the first English edition, reprinted in the second English edition (New York: Knopf, 1966), pp. xii-xiii.
2. *Comm. in Summa Theologica*, II-II, 148, 9: art. 4, n. 6.
3. "Aeterni patris," *Acta sanctae sedis*, XII (1879), 92-115; English translation in Jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas* (New York: Meridian Books, 1960), p. 99.
4. Robert F. Harvanek, S. J., "Philosophical Pluralism and Catholic Orthodoxy," *Thought* XXV (1950), 21-52; Bruno de Solages and M.-J. Nicolas, O. P., "Autour d'une controverse," *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XLVIII (1947), 5-19; Jean-Marie LeBlond, S. J., "L'analogie de la vérité," *Recherches de science religieuse*, XXXIV (1947), 129-41.
5. Kenneth L. Schmitz, "Another Look at Objectivity," *Thomas and Bonaventure Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, XLVIII (1974).
6. George F. McLean, O.M.I., "The Unity of Truth: Context of an Education," in *Philosophy and the Integration of Contemporary Catholic Education*, ed. George F. McLean, O.M.I. (Washington: The Catholic Univ. of America Press, 1962), pp. 7-16.
7. Cf. *Q. D. de veritate*, ed. R. Spiazzi et al. (Romae: Marietti, 1949), q. 2, a. 5, c & ad 17.
8. Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 41.
9. Escrevendo sob o ponto de vista histórico, Houston Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century* (London: J. Lane, 1911), julga que o uso da imaginação nos *Exercícios* de Santo Inácio é derivado de fontes

islâmicas e portanto da mesma matriz religiosa que a maioria dos escravos africanos trouxeram para o Brasil; ao passo que A. Palacios, *El Islam Cristianizado* (Madrid: Editorial Plutarco, 1931), atribui-o a fontes cristãs. V.: G. Freyre, *op. cit.*, p. 79, n. 215. Aqui a questão, todavia, não é exatamente uma das origens dos fatores da imaginação mas sim da sua conciliação em princípio com os do espírito.

10. M.-Michel Labourdette, O. P., Marie-Joseph Nicolas, O. P., (Romae): "L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique." *Revue thomiste*, XLVII (1947), pp. 425-28.

11. Cf. *In I posteriorum analyticorum*, ed. R. M. Spiazzi, O. P. (Romae: Marietti, 1955), lec. 42, n. 11; *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 1, ad 2; *In I Metaphysica*, ed. M. R. Cathala, O. P. (Romae: Marietti, 1950), lec. 10, n. 158; *Q. D. de potentia Dei*, q. 7, a. 4, ad 9; *In de Trinitate Boetii*, a. 5, a. 1, ad 8.

12. Josef Peiper, "The Contemporary Aquinas," *Philosophy Today*, III (1959), pp. 73-75.

13. Labourdette, *loc. cit.*, p. 444. Cf. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956), pp. 160-74.

14. Labourdette, *loc. cit.*, pp. 445-49.

15. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem; *Q. D. de Potentia Dei*, q. 2, a. 1. In omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibut: et ideo quandocumque forma significata per nomen ets ipsum esse, non potest univoce convenire; *In I sententiis*, d. 35, q. 1, a. 4. Dicendum, quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius; *Q. D. de malo*, q. 2, a. 9, ad 16.

16. *The Documents of Vatican II*, W. Abbott, ed. (New York: American Press, 1966), see espec. *Lumen gentium*, pp. 14-101; *Gaudium et spes*, pp. 199-308; *Apostolicam actuositatem*, pp. 489-521; and *Dignitatis humanae*, pp. 675-690.

17. *The Medellin Papers*, J. Hofinger and T. Shendan, eds. (Manila: East Asian Pastoral Institute, 1969).

18. Luigi Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana* (Brescia: Morcelliani, 1959).

19. Gregory Peter XV Cardinal Agagianian, "The Mission of a Catholic University," *The Catholic University Alumnus*, (1960), p. 7.

COMEMORANDO KANT E S. TOMÁS

Prof. Dr. PETER HENRICI, S.J.

Comemorando Kant, S. Tomás e S. Boaventura numa celebração conjunta, uma coisa é certa: nenhum destes três pensadores teria pensado em tal celebração. Em primeiro lugar, porque Kant desconhecia S. Tomás e S. Boaventura quase tão completamente quanto esses dois doutores da Idade Média tinham desconhecido o filósofo chegado cinco séculos depois. Em seguida, e sobretudo, porque nenhum dos três tinha essa nossa preocupação com celebrações comemorativas. Viviam do passado — pelo menos os dois teólogos; não o comemoravam. Em nossos dias, por outro lado, ter-se-ia a tentação de escrever uma "Crítica da razão comemorativa" — desta razão que, sabendo-se cortada de suas raízes históricas, sente no entanto necessidade de comemorá-las.

Esta relação comemorativa com o passado apresenta-se, aliás, sob diferentes aspectos. Há primeiro o aspecto da *perenidade* — seria quase necessário dizer do "perenismo". Apoiando-se no fato de que a verdade, por sua essência, é eterna, ignora-se deliberadamente toda distância histórica. Faz-se tomismo, como se nada houvesse acontecido entre S. Tomás e nós. Com este aplanamento do relevo histórico, todos os pensamentos e t o d a s as verdades tornam-se iguais, de modo que a atitude perenista se exprime ou num ecletismo ou então, mais freqüentemente, num exclusivismo militante — já que no final de contas não pode haver senão uma só verdade.

Um segundo aspecto é constituído pela *releitura atualizante* das obras do passado, que permite comparações fecundas entre os pensadores de épocas diversas. O exemplo mais conhecido deste procedimento é, em nosso campo, a tentativa do P. Maréchal (de quem dependem, por sua vez, os PP. Rahner, Lotz e Lonergan) e que consiste em reler os textos da filosofia tomista através dos métodos kantianos de pensamento. Assim foram gerados os diferentes sistemas "neo-" (neotomismo, neoagostianismo, neomarxismo, etc.), em que o pensamento do passado serve de apoio, e por vezes de pretexto, para um pensamento novo que — por qualquer razão — não

conta com força ou coragem para se manter nos próprios pés.

Enfim, um terceiro aspecto parece-me possível, o do *"discipleship" histórico*. Entra-se para a escola de um dos grandes mestres do passado, tentando ouvi-lo, tanto quanto possível, no seu contexto histórico. Nesta linha se situam as pesquisas históricas sobre o pensamento de S. Tomás que se vão desenvolvendo já há meio século, e das quais conhecemos toda a estimulante riqueza. Também de acordo com este método, aproximações entre pensadores de épocas diversas são possíveis; pois, afinal, não se pretenderá aprender toda a filosofia com um só e único mestre, mas completar-se-ão as lições de um com as dos outros.

É no espírito deste terceiro método que desejaria comemorar aqui convosco S. Tomás e Kant, expondo primeiro, brevemente, o que creio dever aprender de Kant, escutando-o no seu contexto histórico, e indagando de mim mesmo, em seguida, como e com que esta lição pode e deve se completar daquilo que S. Tomás tem para nos ensinar, e do seu pensamento especificamente cristão. Vossa benevolente competência saberá facilmente corrigir aquilo que uma exposição por demais pessoal e por demais sucinta terá por força de caricatural, quem sabe mesmo de injusta.

I

Dirijamo-nos pois a Kant, mais próximo de nós e, por isso mesmo, mais imediatamente acessível. Sua missão histórica, tal como ele próprio a concebia e como a amadureceu durante uns trinta anos de reflexão "precrítica", consistia em superar as limitações tanto do racionalismo quanto do empirismo que ele tinha herdado.

Contra o racionalismo, Kant reivindicava o papel insubstituível da experiência, insistindo na impossibilidade de reduzir a existência real à ordem dos conceitos, e salientando a diferença que separa do pensamento filosófico o raciocínio matemático. Estas advertências guardam toda a sua atualidade. É raro, sem dúvida, que sintamos a tentação do racionalismo; mas para os que devem ensinar filosofia é fácil cair num certo racionalismo abstrato e pseudo-metafísico. Kant, então, vem lembrar-nos que a metafísica é muito diferente de um jogo de noções, e que o pensamento não reencontrará o ser a não ser que se conserve em constante relação com a experiência. Como o exprimia Blondel numa imagem sugestiva, a pipa não sobe ao céu senão graças ao fio que a mantém ligada à terra.

Mais atuais ainda são as críticas que Kant dirigiu ao empirismo; pois é num clima empirista que se move quase todo o pensamento contemporâneo. K a n t observa então, em primeiro lugar, que o empirismo puro é incapaz de fundamentar as ciências, não podendo explicar o caráter universal, necessário e sintético do conhecimento científico. Ora, este conhecimento existe; é um fato; é preciso então admitir que ele se fundamenta num elemento *a priori*, não empírico, que constitui o substrato de todo nosso conhecimento. A maneira pela qual Kant concebe este *a priori* pode permanecer discutível; sua existência parece-me estar estabelecida de modo bastante sólido por Kant para impedir, para todo e sempre, que eu me satisfaça com

as explicações redutivistas que, ao que sabemos, o neopositivismo e certas filosofias da linguagem propõem.

A mesma resposta, Kant a repete mais energicamente ainda em face das tentativas de fundar uma ética apenas sobre os dados da experiência — quer se trate da ética empirista inglesa do seu tempo, ou (em nossos dias) de uma ética sociológica, de uma ética fenomenológica, de uma ética utilitarista ou de uma ética hedonista que faz da felicidade humana a regra suprema. Nenhum dado da experiência poderá jamais servir de fundamento a um dever-ser. Não há, pois, ética possível sem uma metafísica ao menos implícita: aqui está a lição principal que nós, filósofos católicos, devemos aprender de Kant.

Para dar-nos esta lição, Kant redescobriu em pleno século XVIII — disto ele se glorifica — "nobilissimum illud antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole disserendi institutum" (*Dissertatio* de 1770, § 7) e, subsidiariamente, a diferença radical entre o conhecimento de experiência sensível e o pensamento racional puro. Mas de fato — e o próprio Kant acabou se dando conta disso — estas duas distinções, que deveriam ter liberado o pensamento filosófico dos impasses racionalista e empirista, iam condená-la à dispersão. Não somente o sistema kantiano ia construir-se sobre dois fragmentos incomunicáveis, mas a própria obra de fundamentação, para a qual este gigantesco trabalho de pensamento havia sido empreendido, malogrou: pois, no fim de contas o conhecimento científico só será justificado com a condição de não ser considerado absoluto, e o ato ético só será fundamentado com a condição de não ser realizável.

Diante desta falência, a geração seguinte reagiu, procurando a unidade perdida ali onde deveria ser naturalmente procurada depois da revolução coperniana, isto é, no sujeito. Esta tentativa, sabemos, estava destinada ao fracasso, e não é necessário contar mais uma vez a história da decomposição do espírito absoluto depois de Hegel. Mas esta história apresenta um traço muito pouco observado geralmente. O pensamento kantiano e postkantiano tinha conseguido desvanecer a "coisa" ou a "res" da segunda escolástica, isto é, esta qualquer coisa de real ou de realizável com a qual se relacionam os atos de consciência para substituir-lhe o "objeto", o "Gegenstand", que se define *somente* como termo desses atos. Como conseqüência desta substituição redutora, a análise filosófica poderá limitar-se a considerar estes atos em si mesmo, comparar "relações-com...", sem entrar em discussão a respeito do seu objeto. Desta maneira, em vez de considerar filosoficamente a natureza, far-se-á a filosofia das ciências; sem se aventurar em pesquisa sobre os valores normativos, serão propostas filosofias da prática, e à teologia filosófica se substituirá uma filosofia da religião.

Mas tudo não fica aí. A pura "relação-com..." fica, por assim dizer, desguarnecida; abrindo-se assim a todas as discussões. É por isso que vemos passar a filosofia das ciências do positivismo ao neopositivismo e à análise da linguagem, onde o interesse pela forma tende a volatizar o interesse pelo conteúdo. Mais radicalmente ainda, as filosofias da prática e da religião são questionadas pelos

"doutores da dúvida": a própria consciência, único suporte de verdade e de valor que ainda restava, acaba convencida de erro. Estas contestações assinalam, sem dúvida, um progresso na exigência de rigor e de criticidade e, sob este aspecto, elas prestam honra ao discurso filosófico; mas fazem-no, tirando-lhe todo o conteúdo, reduzindo-o, no fim, à insignificância.

II

É precisamente neste ponto que o pensamento tomista, no que ele tem de mais particular e, por assim dizer, de único, parece-me ganhar nova atualidade. Para escapar às conseqüências possíveis, embora talvez não necessárias, da dicotomia kantiana, o mais simples seria contestar a própria dicotomia por meio de uma filosofia de ação concreta e indissolúvel, como fez Maurice Blondel — e anterior a tal filosofia estaria uma concepção do ato de ser semelhante à de S. Tomás. Ora, esta ontologia tomista repousa, por sua vez, sobre um dado básico, o fato (cristão) da criação, donde se origina, por um lado, a teoria da *ens per participationem* e, por outro, a do conhecimento metafísico por analogia — com tudo o que estas duas teorias implicam.

Ora, esse mesmo fato da criação se encontra ainda no horizonte do pensamento kantiano — mais a maneira de uma reminiscência, é verdade, e de reminiscência do Deus-calculador de Leibniz. Mas é em relação a este fato da criação, e não apelando para a unidade do sujeito, que o próprio tentou reencontrar a unidade final de seu sistema. Os postulados da razão prática e as extrapolações da Crítica do Juízo, assim como seus ensaios sobre a filosofia da história têm em vista o Deus criador que, na unidade de sua pessoa, garantiria não somente a harmonia, mas uma verdadeira convergência final de tudo o que o pensamento chegaria, infelizmente, a distinguir tão bem. Sabemos no entanto, que, de acordo com as premissas mesmas deste pensamento, a idéia do Deus-criador não poderá ser mais eficaz do que aquela, sensivelmente diferente, do Deus "ens realissimum" proposto pela Crítica da Razão Pura e que provocou apenas um discurso "como-se...".

Mas libertemo-nos por um instante das restrições do sistema e suponhamos, hipoteticamente, que possamos ter um verdadeiro conhecimento filosófico do fato (metafísico) da criação. Em que daria isso? A tentativa de salvação kantiana não teria então uma chance de alcançar êxito?

Do fato mesmo da criação seguir-se-ia, em primeiro lugar, que a relação do *cogito* à natureza, objeto das ciências, se encontraria ontologicamente mediatizada pelo ato criador de Deus: a verdade-coerente do nosso conhecimento científico reproduziria, então, a verdade-afirmação (e: revelação) do *intellectus archetypus* divino. Por outro lado, a relação de minha consciência ao bem moral e ao próprio Deus se encontraria gnoseologicamente mediatizada por minha relação com o ser criado: ética e religião se encontrariam submetidas a uma norma ontológica, que não é outra senão "a natureza". Graças a essas mediações, seria daí por diante impossível fazer desvanecer-se o objeto de miras internacionais, e de falar de puras "relações com": a ciência, não podendo mais ser reduzida a uma operação mental formalis-

tica, e metodologicamente rigorosa, deveria ser concebida como um verdadeiro conhecimento de "alguma coisa" de verdadeiro, de uma *res*, já que é de um *ens* — como a concebem, aliás espontaneamente, o homem da rua e o cientista, quando ele não está fazendo filosofia. A ética, de pura teoria do dever puro, voltaria a ser ciência dos deveres, isto é, da realização dos valores supremos e, daí, doutrina da "vita beata" — como o havia sido de Aristóteles a Spinoza. A religião, enfim, não se deixaria mais reduzir à experiência ou ao sentimento religioso, expostos a toda espécie de suspeitas; pois teria o esteio de uma teologia natural no sentido original do termo, isto é, de um conhecimento analógico de Deus partindo da natureza — o que bem parece ser a origem das religiões chamadas "naturais".

Ao mesmo tempo que essas mediações impediriam o desaparecimento da *res*, elas lhe salvaguardariam a transcendência, até mesmo o mistério, não permitindo que nosso conhecimento se torne um saber absoluto. Com efeito, a "vita beata" e o Deus da religião não seriam conhecidos senão analogicamente, isto é, pela mediação da "maior dissimilitude"; e os objetos de nossas ciências permaneceriam misteriosos precisamente em sua qualidade de criados. É que a mediação pela relação *ontológica* criatura-Criador é de natureza inteiramente diferente da mediacão *dialética* à maneira de Hegel. Naquela trata-se de uma mediação do mesmo pelo *seu* outro, e daí, por conseguinte, de uma "Selbstvermittlung"; nesta estariam inseridas dentro do processo cognitivo uma alteridade ontológica mais irredutível. O caráter finito de nosso conhecimento humano, que Kant proclama com tanta ênfase (pois que está na base de todo seu empreendimento crítico), se acharia, então, nesta hipótese mais bem assegurado que com ele: não por nos negar qualquer conhecimento metafísico, mas inserindo o impenetrável mistério metafísico no coração mesmo de todos os nossos conhecimentos.

III

Até aqui nos limitamos a raciocinar por hipótese. Fazendo entrar o fato da criação no discurso filosófico, dar-se-ia a ele uma estrutura que o impediria de tomar a feição que tomou em Kant e em seus sucessores. Ora, se jamais um pensamento filosófico centralizou-se no fato da criação, foi bem o pensamento de S. Tomás. É em vista desse elemento de fé que S. Tomás transforma — radicalmente, na minha opinião — tanto o sistema de Aristóteles quanto os elementos platônicos que ele assume; é neste fato revelado que se fundam suas doutrinas de *analogia entis* e do *ens per participationem*, do *actus essendi*. As mediações ontológicas que acabamos de analisar são exatamente as mesmas que estruturam o pensamento tomista. Concluamos então que S. Tomás será nosso mestre pensante enquanto filósofo do ser criado.

Mas, perguntarão, como fazer entrar, hoje, no discurso filosófico, o fato — metafísico e, além do mais, cristão — da criação? Sem dúvida, não se percebe passagem direta que leve de uma filosofia do *cogito* (nem mesmo talvez daquela do *ego*) a uma ontologia da criação. Mas nesta dificuldade novamente o exemplo de S. Tomás pode lançar sua luz. O

que ele nos propõe é um pensamento filosófico que se elabora no interior do fato cristão. Ele se apropria de Aristóteles, mas como cristão, e mesmo como teólogo. Sua ontologia da criação não faz senão recuperar, pelo pensamento filosófico e para ele, um dado da revelação que, para ele, era antes de tudo objeto de fé. Ora, este modo de proceder é nos nossos dias possível tanto quanto era no século XIII; e diria mesmo que parece mais filosófico hoje do que na idade média; pois as discussões postkantianas nos tornaram conscientes do quanto *todo* discurso filosófico se baseia e se apóia necessariamente sobre o pré-filosófico. Se o "símbolo faz pensar", isso serve em primeiro lugar para os dados da revelação.

Por este método de recuperação racional de um dado revelado, realizar-se-ia, aliás, o projeto mais ousado que conceberam os filósofos postkantianos: esta abdicação voluntária do pensamento autônomo, esta reviravolta do discurso que propõe a filosofia positiva de Schelling e o "Kehre" heideggeriano. Mas o êxtase schellingiano parece gerar somente um idealismo invertido, e a "Seinsgeschichte" de Heidegger conserva um forte sabor místico, senão mistificante enquanto não se trate, para o pensamento, de cair na obediência de *fé* diante de *Deus* que *se revela*. Aí, também, uma releitura cristã e teológica das filosofias modernas se impõe.

Enfim, última observação, este método de recuperação racional do pré-filosófico proíbe que a filosofia se constitua em sistema — esse suplício de Tântalo de um pensamento que se quer autóctono. Não é o menor dos méritos de S. Tomás o de não ter nem mesmo tentado a construção de um sistema. Sua obra se desenvolve em *Comentários* e em *Questões Controvertidas*, marcando nisto a renúncia voluntária à impossível autarquia do pensamento. E quando, por razões didáticas, ele procurará unificar este conhecimento esparso, é em uma *Suma*, e não em um *Sistema*, que ele reunirá com ordem o material tradicional e sua própria contribuição. Esta renúncia ao Sistema, a lenda (se de fato é lenda) a salientou com sua habitual clarividência: perto do fim de sua vida, S. Tomás teria renunciado a completar a *Suma*, considerando tudo que tinha escrito "como palha". Do mesmo modo, perto do fim de sua vida, Kant veio a reconhecer que havia "uma lacuna no sistema" — o que significava o fracasso de seus esforços especulativos. O desmentido de S. Tomás, por outro lado, é uma homenagem a esta verdade divina que, continuamente, sustenta seu pensamento.

DA CERTEZA DO CONHECIMENTO DE DEUS EM S. BOAVENTURA

PROF. RAIMUNDO VIER

FONTES

São Boaventura aborda o problema da existência de Deus em quatro obras: no *Comentário às Sentenças,* livro I, distinção 8, parte I, artigo 1, questão 2: "Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse" (Opera Omnia, t. I, pp. 153-155); nas *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis,* q. 1, a. 1: "Utrum Deum esse sit verum indubitabile" (t. V, pp. 45-51); no *Itinerarium mentis in Deum* (t. V, pp. 295-313) e nas *Collationes in Hexaemeron,* coll. X, nn. 10-18 (t. V, pp. 378-379).

Do ponto de vista cronológico, as duas primeiras datam do período de sua atividade acadêmica na Universidade de Paris (1248-1257); as duas últimas foram compostas, respectivamente, em 1259 e 1273.

A exposição mais completa e sistemática encontramo-la nas *Questões disputadas sobre o mistério da Trindade.* Preferimos basear o nosso estudo principalmente no artigo primeiro da primeira questão desta obra. E isto, não só por tratar-se da versão mais orgânica e mais bem estruturada, como também porque a obra nos oferece um exemplo concreto de articulação perfeita entre a reflexão filosófica e o estudo teológico, no tocante a um tema comum a ambas as ciências. Com efeito, o título "De mysterio Trinitatis" não exprime senão uma parte do conteúdo da obra; esta poderia perfeitamente intitular-se: "Da certeza filosófica da existência e dos atributos de Deus e da sua compatibilidade com o mistério trinitário". É o que ressalta da própria estrutura da obra, que consta de 8 questões, cada uma das quais se subdivide em 2 artigos (salvo a última); sendo que o 1.º é, sempre, de natureza e teor estritamente filosóficos. Assim, estudam-se, sucessivamente, os problemas seguintes: q. 1, a. 1: Se a existência de Deus é uma verdade indubitável; qq.2-7, aa.1: Se o ser divino é sumamente uno, simplicíssimo, infinito,

eterno, imutável e necessário. No segundo artigo de cada questão (até à sétima) examina-se a compatibilidade de cada um dos resultados obtidos por reflexão racional com a Trindade divina aceita pela fé.

Os sete primeiros artigos, tomados em conjunto, vêm a constituir um tratado praticamente completo de teologia natural, que mereceria o título: "De existentia Dei eiusque attributis disquisitio philosophica". Por outro lado, embora seja de caráter distintamente filosófico, todo o estudo aparece organicamente integrado no contexto vivo da fé e da teologia.

Destarte, o modo de proceder de S. Boaventura poderia servir de paradigma para aquele método que o II Concílio do Vaticano recomenda no decreto sobre a formação sacerdotal: "Na reestruturação dos estudos eclesiásticos, atenda-se principalmente a que as disciplinas filosóficas e teológicas sejam melhor articuladas entre si" (*Opatam totius*, n. 14).

E como o Seráfico Doutor (segundo veremos), na sua reflexão filosófica sobre a existência de Deus, recorre a um método que pelo menos se avizinha ao moderno método fenomenológico, a sua obra cumpre quase que ao pé da letra aquele programa traçado pelo ilustre Presidente da nossa Sociedade, em sua carta circular de 15 de maio de 1974, ao falar das três dimensões essenciais que devem caracterizar a pesquisa do filósofo católico: "a dimensão fenomenológica; a dimensão da reflexão filosófica; a dimensão da reflexão teológica, na perspectiva da integração de caráter científico" (p. 1).

O PROBLEMA

O que deixamos dito visa apenas a chamar a atenção para o interesse permanente da obra de Boaventura, sob os pontos de vista filosófico e teológico.

A seguir, tentaremos dar uma idéia de como o nosso Doutor aborda o problema da existência de Deus em termos filosóficos.

Antes de mais nada, importa notar que, a rigor, ele não crê ser necessário *provar* a existência de Deus. Com efeito, no *De mysterio Trinitatis* Boaventura questiona, não "Utrum Deus sit", se existe Deus (como pergunta S. Tomás na *Suma teológica* I, q. 2, a. 3), nem "Se há entre os seres um ser infinito atualmente existente" (como questiona Duns Escoto na sua *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, q. 1). O problema de Boaventura é, antes, o de saber qual é o tipo de *certeza* que caracteriza o nosso conhecimento de Deus. Não se trata, pois, de averiguar *se* podemos saber da existência de Deus, e sim, *como* é que a conhecemos: mediante um saber certo e indubitável, ou não: "Utrum Deum esse sit verum indubitabile" (*De myst, Trin.*, q. 1, a. 1), se a existência de Deus é uma verdade indubitável.

Esta formulação do problema se torna compreensível se considerarmos que, para Boaventura, a noção de Deus encontra-se gravada ou "impressa" na própria alma humana, desde a sua criação. Pois a alma, assim o atesta a Escritura, foi criada à imagem de Deus. Ora, segundo Agostinho, este ser-imagem-de-Deus "consiste na mente, no conhecimento e no amor; e a razão de imagem se aplica à alma, se a compararmos com Deus; se, pois, a natu-

reza imprimiu na alma o ser imagem de Deus, a alma traz, naturalmente, em si mesma o conhecimento de Deus" (*Ibid.* q. 1, a. 1, fundam. 4; t. V, p. 45). É esta verdade, conhecida por revelação que Boaventura se propõe a *provar*. Em outros termos, o Doutor Seráfico tenta estabelecer, filosoficamente, que a alma traz em si, em virtude de sua mesma natureza, a idéia de Deus.

Tal é a "primeira via" pela qual se estabelece a indubitabilidade da existência de Deus. Na segunda e terceira vias Boaventura mostra como a existência de Deus é atestada pela totalidade da criação e pela idéia mesma de Deus como o Ser por excelência, ou o Ser em comparação ao qual nada de maior se pode pensar.

O MÉTODO

A prova racional ou filosófica da presença íntima da noção de Deus à nossa alma — e da conseqüente possibilidade de O conhecermos com absoluta certeza — Boaventura a conduz, na "prima via", pelo método da análise fenomenológica dos dados da consciência e, notadamente, a partir das aspirações ou tendências ("appetitus") mais fundamentais de nossa natureza.

Não se deve pensar que tal método, sistematizado pela fenomenologia moderna, fosse inteiramente desconhecido aos pensadores do passado. É sabido que S. Agostinho fez amplo uso dele, e com grande êxito, nos domínios da psicologia e da teoria do conhecimento. Este método faz parte integrante do precioso legado agostiniano ao pensamento ocidental. No período medieval foi empregado, com bons resultados, pela Escola de São Vítor, por S. Anselmo, e, no século XIII, por S. Boaventura e outros "agostinianos", e muito particularmente pelo grande líder da chamada Escola Franciscana Média, Pedro João Olivi.

Em Boaventura, o método ajusta-se admiravelmente ao problema. Este problema, como vimos, não é propriamente o da existência de Deus, e sim, o da certeza com que a conhecemos (cf. o título da questão: "De certitudine qua existentia Dei cognoscitur, et de fide qua eiusdem trinitas creditur"). Trata-se pois de verificar o valor de certeza de um dado interior: a presença da noção de Deus em nossa alma. Evidentemente, o caminho mais breve — e mesmo o único possível — para este fim será aquele que passa pela própria alma, partindo de nossa experiência interior.

A esta altura surge, muito naturalmente, a pergunta pela função das chamadas provas cosmológicas na teodicéia boaventuriana. Pode-se falar, em Boaventura, de uma "via" para Deus a partir das criaturas, ou seja, a partir do universo sensível? Cremos poder responder que, no sistema de Boaventura, não parece haver lugar para uma tal via, se por este vocábulo se entender um processo capaz de nos conduzir, por si só, para Deus. Não que ele exclua a consideração da natureza criada ou do cosmos sensível do processo de ascensão da mente para Deus; no *Itinerarium*, a consideração do mundo visível constitui mesmo o ponto de partida deste processo de elevação. Todavia, embora represente o "primeiro estágio" ou "degrau" no caminho da ascensão da alma,

este caminho tem de passar, forçosamente, pela alma. A consideração das criaturas vem a ser, assim, um como degrau preambular; neste sentido, parece até mesmo ser indispensável ao homem, pelo menos no seu estado atual. Mas, repetimos, esta via não basta, por si só, para conduzir o espírito a Deus.

E isto, por uma razão muito simples. Não se vê, com efeito, como se possa sequer obter a *idéia* de Deus a partir da mera consideração das coisas sensíveis. Revela-se aqui uma das vantagens do método fenomenológico-introspectivo agostiniano, empregado por Boaventura. Esse método — partindo, como parte, da introspecção — permite-lhe perceber os dados radicais do problema de Deus. A presença em nós, e em todo ser humano normal, da idéia de Deus é um fato inegável. Como se explica este fato? Dada a impossibilidade de termos abstraído a noção de Deus da realidade sensível (pelo simples fato de não poder encontrar-se ali), só nos resta uma de duas alternativas: ou a obtivemos, platonicamente, por uma espécie de visão anterior de Deus, ou então, ela se encontra implantada em nossa própria natureza. Boaventura opta pela segunda alternativa, com S. João Damasceno: "O conhecimento da existência de Deus está naturalmente impresso em nós" (*De fide orthodoxa*, cap. 1; cit. em *De myst, Trin.*, q. 1, a. 1, fundam. 1; t. V, p. 45). À diferença de S. Tomás e de Duns Escoto, Boaventura toma ao pé da letra a célebre sentença do Padre sírio. O que este afirma não é apenas uma capacidade congênita para o conhecimento de Deus, e sim, o próprio conhecimento dele.

Não é pois no mundo sensível que deparamos, *por primeiro*, a idéia de Deus. As coisas sensíveis "são apenas motivo para encontrá-Lo *de novo*" (M. OLTRA, *Obras de S. Buenav.*, ed. BAC, t. V, Madrid 1948, Introd. Gen., p. 9). Por outras palavras, antes de podermos encontrar a Deus no mundo exterior, no mundo fora de nós, é preciso que possamos encontrá-Lo dentro de nós. Que um tal encontro interior com Deus é possível, Boaventura o prova pelo caráter intrinsecamente inteligente e inteligível do ser espiritual, quer criado ou incriado. Mercê de sua espiritualidade, o entendimento humano não é uma potência ou faculdade "determinada" ou limitada a um certo nível do ser, tal como o sentido (limitado ao ser sensível ou material: I *Sent.* d. 3, p. 1, q. un., q. 1, ad 2; t. I, p. 69); pois "a alma, de certo modo, é todas as coisas por assimilação a todas, por ser apta a conhecê-las todas; e, sobretudo, ela é capaz de Deus ("capax Dei") por assimilação, por ser imagem e semelhança de Deus" (*Ibid.*, ad 1). Em suma, o intelecto humano tem por objeto natural a totalidade do ser, criado e incriado; o fato de ser ele finito não o impede de atingir, a seu modo, o ser infinito: embora não o compreenda, pode contudo, pelo menos, concebê-lo ou apreendê-lo (*Ibid.*, ad 1 et 3).

PRIMEIRA VIA

Todavia, o que caracteriza o pensamento boaventuriano, o que lhe dá originalidade, não é este fator quase aprioristico pelo qual se estabelece a mera cognoscibilidade de Deus, e sim, a maneira como estabelece — ou, melhor,

comprova — a existência de fato, no espírito humano, de um conhecimento inato, real e positivo de Deus. E isto, pela análise redutiva de certos dados de nossa experiência humana concreta.

Estes dados não podem ser postos em dúvida, porquanto o homem é capaz de conhecer, de modo imediato, a si mesmo, a sua alma e o que nela se passa, por experiência direta ou por intuição ("Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum": II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2; t. II, p. 904; of Scholion a I *Sent.*, d. 17, p. 1, q. 4; t. I, p. 302 s.). Fica estabelecida assim a legitimidade do ponto de partida que caracteriza a primeira via do *De myst Trinitatis*: trata-se de fatos insuscetíveis de dúvida, que se prestam perfeitamente à solução do problema em pauta: "Se a existência de Deus é uma verdade indubitável".

Dentre os muitos dados assim verificáveis em nossa consciência, Boaventura destaca as tendências naturais que, envolvendo, a um tempo, o entendimento e a vontade, nos conduzem, mediante uma inferência muito simples, à descoberta daquela noção de Deus, inserida ou implantada em nossa própria alma.

Em primeiro lugar, verificamos em nós o *desejo inato de sabedoria*. De fato, como dizia Aristóteles: "Todos os homens, por natureza, desejam saber" (*Metaph.*, I, c. 1). E, como ocorre com todas as aspirações humanas, tal desejo não se contenta com um saber qualquer, sujeito às vicissitudes do tempo e às vacilações da opinião; o que desejamos é a resposta definitiva, permanente, fixa, a todas as nossas interrogações; em suma: a sabedoria total e eterna. Mas não se aspira a um objeto completamente desconhecido; importa pois que a mente humana esteja de posse de algum conhecimento, e conhecimento inato, daquela sabedoria suprema. Mas isto supõe que saibamos, em primeiro lugar, que Deus, ou a sabedoria, existe ("Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse": *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, fundam. 6; t. V, p. 46).

O mesmo se diga do *desejo de felicidade*. É este um desejo tão arraigado em nossa natureza que ninguém pode duvidar, não só de si mesmo, como de todos os outros homens, sem exceção, se desejam ser felizes, como afirma S. Agostinho em vários lugares. Igualmente manifesta é a experiência de que tal desejo não encontra satisfação na posse de nenhum bem finito ou criado. A bem-aventurança por todos buscada consiste pois no sumo bem, no bem infinito. Mas este bem é Deus, e só Deus. E posto que um tal desejo não poderia existir sem algum conhecimento do seu objeto, mister se faz que tenhamos algum conhecimento inato da existência deste nosso bem que é Deus (*Ibid.*, fundam. 7).

Trazemos inato em nós, igualmente, o *desejo de paz*. Tanto isto é verdade que os homens desejam a paz até mesmo por meio do seu contrário (i. e, a guerra, como faz notar S. Agostinho). O tema da busca da paz é uma constante na obra boaventuriana (cf. GILSON, *La philosophie de St. Bonaventura*, 2.ª ed., Paris, 1943, p. 64); não de uma paz qualquer, mas daquela paz essencial "quae exsuperat omnem sen-

sum" (*Filip.* 4.7) e da qual S. Francisco se fez o pregoeiro incansável (*Itinerarium*, Prol., n. 1; t. V, p. 295). Mas esta ânsia de paz da alma racional não pode encontrar repouso senão no ser imutável e eterno (a imutabilidade lhe dá descanso, e a eternidade o torna inamissível) e, se o desejo pressupõe uma noção de seu objeto, segue-se que o conhecimento do ser imutável e eterno deve ser inato em todo espírito racional (*De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, fundam. 9; t. V, p. 46).

Ademais, a alma sente um ódio natural à falsidade; mas como todo ódio tem sua origem no amor (pois ninguém odeia uma coisa senão porque ama a sua contrária), segue-se que o amor à verdade está ainda mais intensamente arraigado na alma e, em especial, o amor àquela verdade a cuja semelhança a alma foi criada. E, se esta é a verdade primeira, segue-se necessariamente que o conhecimento da primeira verdade é inato na alma humana (*Ibid.*, fundam, 10; t. V, p. 46).

Concluindo, Boaventura reduz todos estes argumentos, baseados na experiência interior, a seu ponto focal: a intimidade da presença de Deus à alma; com efeito, a alma se conhece a si mesma por estar presente a si mesma e por ser por si mesma cognoscível; assim sendo, Deus deve ser conhecido à alma, visto estar imediatamente presente a ela e ser por si mesmo inteligível. É pois um ser inteligível presente a um ser inteligível e inteligente. E que Deus está, de fato, "presentíssimo" à alma não é um pressuposto arbitrário: decorre de toda a argumentação precedente.

Objetar-se-á que não há paridade entre a cognoscibilidade em si da alma e a cognoscibilidade em si de Deus, dada a desproporção entre a alma, como ser finito e limitado, e Deus, ser infinito e ilimitado. A objeção é improcedente; com efeito, se o conhecimento exigisse necessariamente a proporcionalidade entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, então a alma *nunca* chegaria ao conhecimento de Deus, visto não poder proporcionar-se a Ele nem por natureza, nem por graça, nem por glória (*Ibid.*, fundam. 10; t. V, p. 46).

Como se vê, a prova pela experiência interior, por imediata e indubitável que seja, não implica a nivelação, e, muito menos, a identificação da alma com Deus. Ao mesmo tempo em que afirma a presença ou imanência de Deus à alma, Boaventura frisa a sua absoluta transcendência à alma e, *a fortiori*, a todo ser criado.

SEGUNDA E TERCEIRA VIAS

A segunda via — ou, mais exatamente, o segundo estágio do caminho — que nos conduz à existência indubitável de Deus é o que passa pelo mundo criado: "toda verdade que é proclamada por toda criatura é verdade indubitável; mas toda criatura proclama que Deus existe; logo" (a existência de Deus é uma verdade indubitável: *Ibid.*, fundam. 10; t. V, p. 46).

"Que toda criatura proclama a existência de Deus se demonstra (ostenditur) por dez propriedades e suposições evidentes" (*Ibid.*), que caracterizam a própria essência ontológica de toda criatura, sem exceção. Cada uma destas dez propriedades figura como a primeira parte de uma conseqüência

ou ilação, na qual se infere, imediatamente, o correlativo da referida propriedade: "Si est ens posterius, est et ens prius...; si est ens ab alio, est ens non ab alio...; si est ens possibile, est ens necessarium...; si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter...; si est ens propter aliud, est ens propter se ipsum...; si est ens per participationem, est ens per essentiam...; si est ens in potentia, est ens in actu...; si est ens compositum, est ens simplex...; si est ens mutabile, est ens immutabile..." (*Ibid.*, nn. 11-20; t. V, p. 46 s.). Por outras palavras: "o que denota defeito, participação, derivação, limitação, potencialidade, composição..., não tem em si a sua razão de ser; se, não obstante, é ou existe, necessário se torna admitir a existência de um ser que tenha em si e por si a plenitude do ser e da perfeição. Um tal ser não pode ser senão Deus" (G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo 1952, p. 310 s.). "Logo, segue-se necessariamente que a existência de Deus é uma verdade indubitável" (*De myst. Trin.* q. 1, a. 1, fundam. 20; t. V, p. 47).

Convém notar que, para Boaventura, este raciocínio, embora pareça ser *a posteriori*, na verdade não o é; ou, pelo menos, não é puramente *a posteriori*. Já tivemos ocasião de observar que, no sistema boaventuriano, a argumentação a partir da realidade sensível não reveste um valor autônomo. Com efeito, se o nosso espírito é capaz de levar-se do visível ao invisível, do ser por outro ao ser por si, etc., isto se deve ao fato de já trazermos em nós, anteriormente a toda experiência, a idéia de um tal ser. Em outros termos, é sempre através da alma que nos elevamos a Deus, mesmo quando partimos da realidade sensível.

E, finalmente, S. Boaventura mostra a indubitabilidade da existência de Deus mediante o argumento de S. Anselmo. Com efeito, "toda verdade que é tão certa que o seu oposto não pode pensar-se, é uma verdade indubitável; mas a existência de Deus é uma verdade deste gênero; logo" (a existência de Deus é uma verdade indubitável; *Ibid.*, fundam. 20; t. V, p. 47). Também este argumento não deve ser visto independente ou isoladamente de todo o modo de pensar de S. Boaventura. Se a noção de Deus é inata, então o célebre argumento assume um sentido novo. Com efeito, dizer que temos uma noção de Deus é admitir — com S. Agostinho — a presença da mesma Verdade à nossa mente. Tanto assim que "nenhuma verdade pode ser contemplada senão por meio da verdade primeira; mas a verdade pela qual toda outra verdade é contemplada é a verdade indubitável (ou certa) em grau máximo; logo, a existência de Deus não só é uma verdade certa, senão que nenhuma outra mais certa pode pensar-se; logo, é uma verdade de tal natureza que não é possível pensar que não seja" (*Ibid.*, fundam. 25; t. V, p. 47).

Ao mesmo resultado nos conduz a análise do conceito de Deus: Deus é o próprio ser, e ser em sentido forte, ou ser existente: "Cum dice, Deum esse, esse dictum de Deo est idem omnimo quod Deus, quia Deus est ipsum esse suum: ergo nulla (propositio) verior et evidentior est illa, qua dicitur Deum esse": "Quando digo que Deus existe, a existência que de

Deus se predica é idêntica a Deus, porque Deus é sua própria existência; logo, nenhuma proposição é mais verdadeira e evidente do que aquela em que se diz que Deus existe; logo, ninguém pode pensar que seja falsa, nem colocá-la em dúvida" (*Ibid.*, fundam. 28; t. V, p. 48).

Se, em Boaventura, a segunda via (pelas criaturas) perde o seu caráter puramente aposteriorístico, o argumento anselmiano perde o seu caráter puramente apriorístico que (pelo menos na aparência) o viciara no *Proslogion*. Com efeito, como observa BOEHNER (*History of the Franciscan School*, pro ms., St. Bonaventure, N.Y., 1947, p. 105), não pode haver questão aqui de um salto ilegítimo de uma ordem a outra. "Pois a necessidade com que se pensa a existência deste ser máximo se impõe ao nosso intelecto ("Is forced upon our intellect"), não sendo, em absoluto, uma construção abstrata de necessidade. Como se mostrou na explanação da teoria da iluminação, é no próprio ato de pensar as verdades últimas com certeza, que algo de transcendente a nós mesmos penetra em nosso ato de pensar, regulando-o. O que se provou em relação às noções e princípios supremos, vale igualmente para a verdade: Deus existe: "Item, quanto veritas est prior et universalior, tanto notior: quanto mais uma verdade é anterior e mais universal, tanto mais evidente ela é; mas a verdade pela qual se diz que o ser primeiro existe é a primeira de todas as verdades, não só na realidade, mas também no conhecimento (sic! note-se a inversão do raciocínio anselmiano!); logo, necessariamente é certíssima e evidentíssima. Mas a verdade dos axiomas ou primeiros conceitos do entendimento é tão evidente por causa de sua prioridade, que não é possível pensar que não sejam; logo, nenhum entendimento pode pensar que não exista a verdade primeira, e nem sequer pô-la em dúvida" (*Ibid.*, fundam. 27; t. V, p. 48).

A quem lhe objeta que, não obstante, há sempre algum idiota que pensa em seu coração: Deus não existe, S. Boaventura responde: "tal dúvida origina-se de um defeito da razão, como é a do entendimento insensato que, obscurecido por suas próprias trevas, não é capaz de efetuar uma redução (resolutio) completa..., nem de compreender integralmente o significado da palavra Deus. Pois o mesmo entendimento dispõe em si de luz suficiente, por sua própria constituição, mediante a qual poderia libertar-se desta dúvida e sair da insensatez. Donde se segue que, nesta consideração defeituosa do insensato, o entendimento peca antes voluntariamente do que por coação ("potius voluntarie deficit quam coacte"), não por causa de alguma deficiência por parte do objeto conhecido, mas por causa de sua própria deficiência" (*Ibid.*, solutio objectorum, n. 1; t. V, p. 50).

PRESSUPOSTOS INTELECTUAIS, MORAIS E RELIGIOSOS DO CONHECIMENTO DE DEUS

Esta observação é preciosa, pois lança um raio de luz sobre o sentido daquela doutrina fundamental do inatismo da noção de Deus. Embora primeira por natureza, não é, em absoluto, primeira na ordem do tempo. Embora presente à alma, ela pode permanecer oculta à consciência. Aquela espé-

cie de intuição imediata a que nos conduz o método fenomenológico-redutivo é o resultado de um trabalho penoso e demorado, de um esforço de interiorização a que só poucos espíritos se submetem, S. Boaventura chama a atenção para o fato de que, a despeito de sua evidência objetiva, é possível duvidar da existência de Deus, devido a deficiências subjetivas várias, não só de parte do entendimento como também da vontade. (Não disse alguém que, para que as provas da existência de Deus tenha eficácia, é preciso começar por querer que Deus exista?). O Doutor Seráfico destaca o impedimento fundamental, a saber, a tendência do "entendimento carnal" a deter-se a meio caminho no processo de resolução ou redução da realidade até aos seus princípios primeiros: ao invés de penetrar até os recessos da alma (onde Deus se manifesta ao entendimento espiritual como o Ser por excelência), o entendimento carnal "não sabe resolver senão até as coisas evidentes aos sentidos".

Em suma, para chegar até Deus, até o Deus verdadeiro (e não a um mero ídolo: cf. Sol. object., n. 1), é imprescindível que o homem se empenhe com todo o seu ser: sentidos, imaginação, razão, entendimento, inteligência e consciência (*Itinerarium*, cap. I, n. 6; t. V, p. 297). Entre os pressupostos indispensáveis da ascensão a Deus figura com destaque (a par da exercitação pela ciência) a exigência da pureza do coração: "aquele que quer elevar-se a Deus deve evitar o pecado que desfigura a natureza" (inclinando-o para a terra e ofuscando-lhe o espírito: *Ibid.*, n. 7; t. V, p. 297 s.).

Como se vê, a "cognitio quaedam Dei experimentalis" não se confunde, em Boaventura, com uma visão fácil ou espontânea. Tal conhecimento sói ser, ao contrário, o ponto de chegada de um "itinerarium", ou seja, de um processo de reflexão interiorizadora, de uma "exercitatio" de *todas* as potências da alma. É só ao cabo desta caminhada nada fácil que o espírito estará preparado e disposto a ver o que antes não via, nem era capaz de ver: a Deus, intimamente presente à alma.

Não é de estranhar, pois, que "estando Deus tão próximo de nossas almas..., poucos sejam os homens que contemplam em si mesmos o Primeiro Princípio. A razão disso, diz Boaventura, é fácil de se compreender. A alma humana, distraída pelas preocupações da vida, não entra em si mesma pela memória..., não se recolhe em si mesma por meio da inteligência..., não volta mais a si mesma pelo desejo da doçura interior e da alegria espiritual. Assim, toda imersa nas coisas sensíveis, torna-se impotente para encontrar em si mesma a imagem de Deus" (*Itinerarium*, cap. 4, n. 1; t. V, p. 306).

TEOLOGIA POSITIVA

A maneira boaventuriana de abordar e solucionar o problema do conhecimento de Deus permite a construção de uma teologia marcadamente positiva e afirmativa.

Embora admirasse e utilizasse a obra do Pseudodionísio, Boaventura desconhece aquele apofatismo excessivo, popularizado pelo grande teólogo e místico oriental. Neste ponto, pelo menos, S. Boaventura é menos "neoplatônico"

do que o seu ilustre amigo e ocasional adversário, S. Tomás de Aquino. Como bem observa GONZALEZ: "O conceito de Deus tal como o Areopagita o apresenta, não existe em S. Boaventura... A transcendência... deixa de ser o primário em Deus, ante uma repetida afirmação de nossa proximidade íntima a Ele, ou melhor, de Sua proximidade íntima a nós... Por isso é possível conhecê-Lo. A teologia positiva e negativa logram um cordial conúbio em S. Boaventura. A segunda deixa de ser a angústia de violar o mistério divino, e a primeira é possível porque Cristo nos revelou o Pai e no-Lo deu a conhecer; isto nos autoriza a fazer afirmações que penetram no mundo da transcendência...". "Entre S. Boaventura e Dionísio há um elemento que espiritualmente os faz distar milhares de quilômetros: a figura de S. Francisco... Diríamos que se Dionísio é o teólogo da transcendência divina, do respeito ante o Deus supra-essencial e o inefável mistério do Uno. Boaventura é, ao contrário, o teólogo da cordial proximidade de Deus em Cristo, de sua imanência vivificante em nós... Esta revivência de Cristo e esta 'cristianização de Deus', operada vitalmente por S. Francisco e teologicamente por S. Boaventura, é o que separa a este radicalmente do Pseudodionísio" (*Op. cit.*, p. 209).

DEPOIMENTO SOBRE MAURILLO TEIXEIRA-LEITE PENIDO

E. PRADO DE MENDONÇA

Quando fui informado pelo Prof. Hans Ludwig Lippmann de que a II Semana Internacional de Filosofia programara uma homenagem a Maurillo Teixeira-Leite Penido, filósofo e teólogo brasileiro, nascido na cidade de Petrópolis, confesso ter sentido uma profunda emoção, sobretudo por ser essa homenagem merecida. Há anos atrás, fazendo parte da Comissão de especialistas que julgava a indicação de nomes para concessão do Prêmio Moinho Santista, havia eu defendido o nome do Pe. Penido, e o defendera ardorosamente, tendo ele alcançado mesmo a maioria dos votos. Foram indicados dois nomes: depois, no Grande Júri, foi escolhido o nome de Vicente Ferreira da Silva. Isso aconteceu no ano da morte do Pe. Penido. Desejei tanto poder levar-lhe a notícia desse reconhecimento nacional do seu trabalho, mas não foi possível. Ao mesmo tempo, diante dele, que significado teria? Não dava importância a honrarias, embora tivesse consciência da sua estirpe, descendente da famosa Baronesa de Vassouras, e tantas figuras ilustres na família.

A primeira aula a que assisti, em seu Curso na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, consistiu no comentário da figura do filósofo, pintada no "Teetetos" de Platão, quando o pensador grego diz que ao filósofo não importa a descendência, pois sabe que no decorrer dos tempos as gerações se sucedem com pessoas ilustres e outras inteiramente desprovidas de méritos, assim como o destino os fez.

Quando o Prof. Tarcisio Meirelles Padilha me disse generosamente: "Você é o melhor indicado para falar sobre o Pe. Penido", confesso também que um certo orgulho interior me fazia concordar com isso. Mais de vinte e cinco anos de convívio, de compreensão, de confiança mútua, de afinidade intelectual, com o mesmo gosto de um humor que às vezes aparenta mordaz ironia; os momentos de discussão intelectual; o sentimento de minha parte da sua paternidade, porque com ele fui con-

vertido ao catolicismo e por ele fui batizado aos vinte e três anos de idade, e sentindo realmente o que ele me dizia: "eu te gerei no espírito"; tudo isso me fazia sentir um certo direito, e uma certa obrigação de falar sobre Penido, e ser o porta-voz desta homenagem de reconhecimento a este homem, nascido em Petrópolis, ilustre brasileiro, e notável pensador, de valor e reconhecimento internacional. Certa vez, o então Secretário-Geral da "Pax Romana", MIIC (Movimento Internacional de Intelectuais Católicos), o Sr. Sugranyes de Franch, nos dizia a mim e ao Deputado Célio Borja, ambos estudantes naquela época, e membros da Juventude Universitária Católica, num jantar no Hotel Glória, no Rio: "O Pe. Penido nunca foi desligado do corpo de professores da Universidade de Friburgo, na Suíça. Ele continua a ser considerado apenas licenciado ("en congé")".

Chegou a hora de falar. O discípulo vai falar sobre seu mestre. O filho vai falar sobre seu pai espiritual. Falar o quê? Dizer o quê? Em 1951, publiquei no "Diário de Notícias" dois artigos sobre Bergson, aos dez anos da morte do filósofo francês. Um deles, intitulou-se "Penido e Bergson". Tendo visto o artigo, disse-me o Pe. Penido: "Você acha que fica bem, sendo meu assistente, estar escrevendo sobre mim, e me fazendo louvores? Não parece sermão encomendado?"

Dias e dias foram-se passando, e eu sem conseguir escrever uma linha. Que dizer? Como começar? Várias vezes lhe fiz perguntas sobre sua vida. Jamais respondeu. Assim como tinha um voto pessoal de não perder tempo, parecia ter também o de não falar a seu respeito. As pessoas me pediam dados sobre o Pe. Penido: eu não sabia. Já seu aluno, publiquei no "Diário de Notícias" um artigo sobre Nietzsche e assinei o pseudônimo de João Scapino. O Pe. Penido me chamou e aconselhou: "Não faça isso. Use seu nome. Encarne-o. Seja um só você e o que você faz. Testemunhe o seu nome, e o seu nome também será um testemunho do que você é, do que você faz, do que você pensa". Lembrei-me disso, e coloquei-o contra a parede: "O senhor não pode esconder os dados de sua vida. Eles podem ser elemento de estímulo, de exemplo. O senhor está obrigado a me fornecer alguns elementos que me permitam compor uma biografia sua, por mais sumária que seja". Nada respondia. Olhava-me nos olhos, com aqueles olhos que pareciam tremulantes ou cintilantes, e aquele sorriso amarrado no canto dos lábios. Não disse nada, nem uma palavra de resposta. Algum tempo depois, um dia, chamou-me na Faculdade: "Olhe, tome". Eu tomei, e olhei: era um postal com a fotografia de um pequeno caminho entre árvores, acompanhado de um verso de Claudel. "Encontrei isso, e me lembrei de você, querendo saber da minha vida", disse-me ele. E como eu o fixasse com uma certa ironia, já esperando o que vinha por trás daquilo, ele concluiu: "Guarde essa imagem. Eu quero ser como um caminho, que a gente usa e esquece".

Não se estranhe, portanto, que eu não trace aqui sequer de longe uma linha biográfica do Pe. Penido. Acostumei-me a conviver com aquele homem num plano de valores eternos. E só assim poderei falar sobre ele, sentindo-me fiel a ele e a mim mesmo.

Eu ficara doente, e com moléstia grave e contagiosa, tive que interromper meu curso na Faculdade, no primeiro semestre do primeiro ano. Já aí, o Pe. Penido me havia convidado para ser seu assistente, quando eu me formasse. E naquela época eu era ateu. Aquele professor austero e aparentemente ríspido e intratável não só foi visitar-me em minha casa, como também fez todos os professores do Departamento de Filosofia fazerem o mesmo. E foi ele quem convenceu meus pais a mandarem-me para fora, para uma recuperação melhor. Assim, estando em Barbacena, em uma carta que dele recebi, dizia-me: "Você conhece o professor de filosofia. Estou dedicado no momento a escrever um livro de religião. Acho que o mundo está precisando mais de Cristo do que de Sócrates". Seria esse livro "O Corpo Místico", publicado pela Editora Vozes, em 1944. Naquela época, aquilo me soava estranho, e, até mesmo, de certo modo, decepcionante. Não poderia supor, jamais, que três anos depois eu estaria convertido, e esta relação entre Cristo e Sócrates viesse a ter tão grande importância em minha vida.

O Pe. Penido "europeu" publicara "La méthode intuitive selon M. Bergson", "Dieu dans le bergsonisme", "La conscience religieuse", "Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique", artigos e recensões bibliográficas em revistas, como a "Revue Thomiste", a "Revue des sciences philosophiques", e outras, citado como autoridade não somente nas questões da analogia, mas nas sutis questões referentes às pessoas da Santíssima Trindade. Voltou ao Brasil, por opção, com uma carreira aberta a seus pés na Europa, onde encontraria maior fama. Disse-me várias vezes: "O Brasil precisa mais de mim do que a Europa. Lá existem muitos filósofos e teólogos". Parecia-lhe necessário ampliar no Brasil uma valorização da teologia, pois durante largo tempo a formação do clero se dirigia mais ao estudo do Direito canônico do que ao estudo da Teologia. Aspirava comunicar a doutrina inclusive para os meios intelectuais, para que o laicato saísse do plano dos catecismos elementares. Marcado pelos ideais universitários de Newman, não compreendia uma Universidade Católica sem um curso de Teologia. Não foi um acadêmico, mas um espírito apostólico a serviço dos meios intelectuais. Isto, sem prejuízo de uma ação cristã total. Quando lhe faleceu D. Margarida, sua querida mãe, com quem se sentia com deveres em razão dos sacrifícios que ela fizera por ele, despojou-se de todos os seus bens, doando suas propriedades para obras de auxílio às vocações sacerdotais, ou obras pias, doou parte de sua biblioteca à Universidade Católica do Rio de Janeiro, e outra parte ao Seminário Arquidiocesano. Com seus vencimentos de professor aposentado da Universidade, ajudava aos seminaristas pobres. Celebrava a missa com a maior contrição, concentrando-se e orando piedosamente desde a sacristia, quando se preparava e paramentava para a celebração.

O Penido doado de volta ao Brasil começa seus livros religiosos pelo comentário da encíclica sobre o Corpo Místico, escrita por Pio XII (com quem, aliás, se parecia fisicamente e a quem muito admirava). "Ora, diz Penido, a doutrina do Corpo Místico vem revelar que recebemos a vida de Cristo pela Igreja; que nos isolar (forjando cada qual a "sua" religião), é condenar-nos a perecer;

que só podemos viver e crescer, "incorporados"; que somos solidários uns dos outros e devemos cuidar, com zelo apostólico, dos que são membros como nós do mesmo Corpo, ou podem vir a sê-lo" (*Op. cit.*, pp. 6 e 7). Sinto cada vez mais a razão de ser da importância dada por Penido à doutrina do corpo místico. Tema que retoma em seu livro "O Mistério da Igreja", quando esclarece a noção de "comunhão dos santos", com a idéia dos vazos comunicantes, uns podendo interferir pelos outros, e assim participar das alegrias, como também assumir as misérias dos outros. Se a caridade é a virtude fundamental e eterna, a idéia da comunicabilidade da natureza humana, e desta possibilidade de intercessão de uns pelos outros no plano da graça, é a base da convicção intelectual que alicerça, facilita e efetiva o exercício da caridade.

Em seu formoso livro sobre o Cardeal Newman, o que vemos Penido ressaltar é a santidade na obra da inteligência, daí destacar estas palavras de Newman: "mais um homem é culto em teologia ou nas ciências profanas, mais santo deve ser para conseguir salvar-se" ("O Cardeal Newman"; Vozes, 1946, p. 149). Analisa as lutas em que esteve envolvido Newman, entre as quais possivelmente as mais difíceis seriam no seio da própria Igreja, frente a irmãos que não o compreendiam e até mesmo o perseguiam injustamente. Ainda aí Penido ressalta o valor de Newman no plano da santidade, pelo espírito de obediência e submissão. Daí transcrever as palavras do próprio Newman: "Compete a mim ser o primeiro a dar o exemplo da submissão. Bem algum jamais promanou da resistência aos pastores do rebanho. São eles os guardiães da doutrina; eles que devem dar conta das almas; eles que são responsáveis se a Igreja sofre. Nunca ousarei lhes não deixar a responsabilidade pura e simples; meu único dever nesse particular é auxiliá-los com minhas orações" (*Ibid.*, p. 148).

Penido guardou de Newman a idéia do apelo à colaboração inteligente e ativa dos leigos em assuntos religiosos. Penido chama a atenção para o fato de que Monsenhor George Talbot enfurecia-se diante desta posição de Newman, que considerava "a subversão mesma da ordem estabelecida na Igreja", a ponto de afirmar que "Newman é o homem mais perigoso da Inglaterra" (*Ibid.*, p. 147). Pensando em corresponder a um anseio dos leigos, Penido pôs-se a escrever uma Iniciação Teológica, da qual deixou "O Mistério da Igreja", "O Mistério dos Sacramentos" e "O Mistério do Cristo". "O Mistério do Cristo" foi seu último livro. Deus sabe com que sacrifício ele o escreveu. Com uma paralisia progressiva, o seu esforço foi indescritível. É para nós comovente notar que neste último livro, em lugar da simples exposição sistemática dos outros livros, há uma evolução no seu próprio modo de apresentar os assuntos tratados. Neste livro, o tratamento teológico é proposto sob forma de meditações. Conciso, preciso, profundo, tocante, reflexo da aceitação da cruz, com plena humildade.

Numa das vezes em que se submeteu a operação no cérebro, perfeitamente tranqüilo, fez-me um comentário, cujo humor bem típico vou relatar. A operação era delicada. Uma agulha perfurava o cérebro, até atingir o centro, que deveria ser destruído por uma descarga elétrica. A localização era

feita através de radiografias, e, depois, calculado em milímetros o ponto que deveria ser atingido. Então, disse-me ele: "Você já pensou se os médicos não calcularem direito, e afetarem um outro centro cerebral? E se isso acontecer, depois de eu ter adquirido uma certa autoridade como professor, começar a dizer umas bobagens?" Depois, acrescentou: "Se você perceber que isso aconteceu, você vai ter que me dizer claramente". Não era a vaidade. Era o receio de não poder proceder corretamente.

Muitas vezes eu lhe perguntei se ele era de ferro. Não se queixava. Sofria, mas tudo oferecia a Deus. Mais de uma vez me respondeu: "Você acha que escrevi sobre S. João da Cruz para os outros, apenas? É hora de eu mesmo saber se o que escrevi representa de fato o que penso e o que creio". Nesta hora, lembrei-me de um artigo do próprio Penido sobre o Apocalipse, publicado na Revista Eclesiástica Brasileira, em que ele realçara esta passagem terrível: "Os que eu amo, eu castigo". Também na Revista Eclesiástica Brasileira, publicara Penido um artigo intitulado "A transformação da alma em Deus pelo amor", em que põe o problema de *como* se processa essa transformação. A isso, diz Penido, nem o aluno nem o professor de teologia saberiam responder. Responde-o um doutor da Igreja, S. João da Cruz: "o semblante do Amado tão fiel e vivamente se retrata na vontade quando existe união de amor, que é verdade dizer que o amado vive no amante e o amante no amado" (REB, vol. 3, fasc. 2, junho, 1943, p. 320).

Os cursos de filosofia, dados pelo Pe. Penido na Faculdade Nacional de Filosofia, todos eles preparados por escrito, sobre Teoria do Conhecimento, o Tratado da Alma de Aristóteles, a Metafísica de Aristóteles, a alma e o corpo de Bergson, a filosofia do inconsciente de Hartmann, Kierkegaard, e tantos outros, tiveram cruel destino. Um jardineiro, que o servia, homem rude, encarregado de encaixotar as louças da casa de Petrópolis, na época em que a mãe do Pe. Penido faleceu e ele fez uma viagem à Europa, com a intenção aliás de colher material atualizado para refazer a edição de seu livro sobre a analogia, não encontrou o tal jardineiro melhor coisa para enrolar copos e louças do que as folhas de papel dos cursos do Pe. Penido.

Deixei para o fim uma referência a seu livro "O Itinerário místico de S. João da Cruz", possivelmente por ser dos seus livros o que mais me marcou, mas por acreditar também que foi o que mais definiu o próprio autor. Diz, no Prefácio, o Pe. Penido: "Constitui imperecível mérito de Henri Bergson o ter percebido, embora judeu, que, acima de tudo mais, necessitava o mundo de ouvir a mensagem do misticismo cristão..." "A mecânica pede a mística, doutrina Bergson, ela não prestará serviços proporcionados a seu poderio, senão quando a humanidade, que ela vergou ainda mais para a terra, conseguir, por ela, erguer-se e fitar o céu". "São os santos que nos ensinam eficazmente a alçar os olhos para o alto, são eles que nos impelem a amar a Deus e, por meio de Deus, amar todos os homens; são eles que nos persuadem, de maneira concreta, que somente o amor divino sacia as ânsias do coração humano; são eles que nos poderiam converter de terrenos em celestiais" Ed. Vozes, 2.ª ed., 1954).

Cultura sólida, sedimentada e vária. Conhecia literatura e apreciava grandemente a música. Sabia cozinhar e ficou famoso um jardim feito por suas próprias mãos em sua casa, quando morava na Suíça.

Mestre exemplar, mereceu sempre o maior respeito de todos, cristãos ou ateus, dentre os seus alunos. José Lifchitz, judeu e ateu, epinozista, Assistente da cadeira de Psicologia na antiga Faculdade de Filosofia da então Universidade do Brasil, fatalmente doente, quatro ou cinco dias antes de morrer, me disse: "Eu tinha vontade de falar com o Pe. Penido". Naquela época, eu não tinha religião, e pouco conhecia o Pe. Penido, e nada fiz inclusive porque também não conhecia muitas coisas. Mas, esse fato é um sinal da força interior que aquele homem possuía e irradiava.

"Eu quero ser como um caminho que se usa e esquece". Penido tinha o sentido da objetividade, e aborrecia os louvores. Creio que não lhe fui infiel ao tecer aqui em termos de convivência uns poucos traços de um pensador, de uma figura humana, de um homem de fé, que eu pude contemplar tão constantemente, tão marcadamente, que, diante de tanta coisa que seria necessário dizer sobre ele, eu concluo apenas, humildemente, convencido de que o que sei e o que sinto com relação a este mestre é tão vivido e tão intraduzível, que, na verdade, eu sou o menos indicado para falar sobre Maurillo Teixeira-Leite Penido. Sei apenas que carrego comigo permanentemente a sua presença, a sua confiança, a sua esperança, a sua fé. Dizia S. João da Cruz: "O amor, ao transformar os amigos, torna-os a tal ponto semelhantes que cada qual, pode-se dizer, é o outro e ambos são um só". Longe de mim recordar este afeto que nos uniu no Cristo, para comparar-me a ele. Mas guardo a esperança de me aproximar cada vez mais desta semelhança pelo crescimento do amor do Cristo.

Um certo dia, o Pe. Penido me deu, e foi este o seu primeiro presente para mim, um exemplar de "Études carmelitaines" intitulado "Amour et violence", com uma dedicatória: "Ao Eduardo para que ponha no coração mais amor e menos violência". Esta primeira lembrança é, ao mesmo tempo, a última, quando desejo definir a sua figura. Para mim, Maurillo Teixeira-Leite Penido foi testemunho do amor, que, pelo entendimento, é capaz de dissolver a violência do mundo.

ATUALIDADE DE TOMÁS DE AQUINO

GERARDO DANTAS BARRETO

(Prof. de Filosofia da UFRJ)

Com maior ou menor consciência, somos todos testemunhas da maior catástrofe do pensamento e da cultura na história da civilização moderna. Não somente todo o sagrado senão também todo o profano que tem de específico e constitutivo acham-se fundamentalmente questionados. "Deus está morto" ou, pelo menos, proclamam-lhe a morte de mil maneiras: os indivíduos, a família, a sociedade, os governos. Só não vemos é a nossa própria agonia. Só ainda não escutamos — parado no ar — o grito de um profeta anunciando a morte do homem. Os sinais contundentes que estão aí: na mais densa, espessa cegueira para o ético em todos os níveis da vida contemporânea; nos crimes hediondos que se praticam com requintes de crueldade nas mais civilizadas metrópoles; na unissexualidade física e mental; no incontrolável comércio dos entorpecentes e na assustadora multiplicação dos drogados quotidianos; na literal climação do privado, invadido e desalojado pelo público e pelo estatal cuja presença brutal nos subtrai todos os espaços de interioridade, de recolhimento e de silêncio.

Sem dúvida, deve de ter começado o tempo do mundo finito anunciado por Paul Valery. Cada vez mais, graças a ação abracadabrante e o onipotente dos *media*, vamos nos despossuindo, vimos deixando de ser o *ator* de nossas vidas para tornar-nos quase incessante *expectador* do teatro universal. Trata-se de fenômeno da maior gravidade, porque implica na transformação da própria estrutura do espírito. Ao fazer da vida e do universo puro e permanente *espetáculo* que nos é *trazido*, que nos é exterior e no qual não participamos ativamente, afigura-se-nos como uma nova natureza do espírito e da vida a que nos acostumamos: as coisas "se fazem" sob nossos olhos, porém fora de nós.

Um universo assim *"fornecido"* só pode é desabituar o ser dessas *reações* naturais que são a substância de uma autêntica liberda-

de. Jean de Fabrègues, comentando a denúncia que a esse respeito fez recentemente o grande poeta-filósofo Pierre Emmanuel[1], chamava-nos gravemente a atenção para o fato dessa coincidência no tempo de máximo poder do homem sobre as coisas e sobre si próprio — poder absoluto que lhe permite ao fim e no cabo transformar-se por uma ação psicológica e fisiológica — e de uma passividade expectadora que corre o risco de entregar-nos à impotência e simplesmente à *inconsciência* do que *advém* do universo e de nós mesmos. Eis porque tão fácil é agora excluir o homem dos "modelos" sobre os quais se preparam e planificam as políticas nacionais. Aliás, ele sempre será excluído de todos aqueles modelos que só tomaram em consideração dados quantificáveis.

O circuito se completa, pois, e se fecha com a total tecnificação do mundo[2]. Somos todos prisioneiros num cárcere planetário, e talvez já não seja possível recuperar-nos. Ao reduzir pela via científica todo o real ao que é manifesto, a técnica evacua o segredo e priva o homem de sua mediação primeira com o ser. Massificado, concentracionário, kafkiano, esse mundo que nos sufoca e esmaga, nós o construímos pouco a pouco, nós cristãos, católicos, filósofos, aprendizes de filósofos, etc.

Só por si, isso deverá bastar para enlouquecer-nos ou fazer-nos desabalados até voltar atrás sobre nossos passos desidiosos. Mas vejam ainda essas nações miseráveis, pejadas de populações famintas e esquisofrênicas — onde por ignorância e superstição as vacas são consideradas animais intocáveis e que com a mais deslavada e cínica desfaçatez anunciam, comprado com milhões de dólares, que as teriam resgatado da endêmica e secular miséria, o ingresso no diabólico e obsceno clube dos países que já dispõem de bombas atômicas. Ou consideram aquelas outras avidamente despertadas pelo fatídico e alucinante pregão, as quais, posto que literalmente conturbadas pelo terrorismo protestário, por graves perturbações intestinas, por inenarráveis violências institucionais e jurídicas de toda a espécie, e minadas por fundos, subterrâneos e talvez irresistíveis movimentos ideológicos com que hoje se disfarçam as forças secretas da Revolução, desvairada e incessantemente — deslembradas das prioridades gritantes, esquecidas das hierarquias, surdas ante os apelos dos valores éticos, cegas para as exigências morais — já falam em "importar" do país de muita fome e das vacas gordas, "técnicos" que lhes queimem as etapas necessárias para também se tornarem dantescas empresárias de *thimatas*, na doce terra dos homens.

Por toda a parte, respiram-se ares apocalípticos anunciadores desses processos de autodestruição do homem e demolição de tudo o que pacientemente acrescentou de beleza e de graça — de frágil — à deserta e bruta natureza. De resto, no mundo inteiro a não-arte invade o campo artístico para negá-lo em sua diferença constitutiva.

Restava-nos a Igreja de Cristo como um baluarte. Por muitos séculos constituía-se sua glória maior ser santa com membros pecadores. Porém, confiada a homens, ainda que divina não poderia escapar desse desastre cósmico. Também ela agora se vê a braços com talvez a maior revolução de

sua bimilenária história. Pois, o de que se trata é de uma crise de Fé e de costumes — e não de liturgia, como pensam certos ingênuos, ou "hábeis", ou estúpidos — crise da mais extrema gravidade a ponto de, não raro, os que teimam em permanecer fiéis só com dificuldade reconhecerem a *una, sancta, catholica et apostolica*. O próprio Santo Padre, como solitário e patético defensor da ortodoxia, ou já não é ou muito pouco é ouvido e obedecido, questionando-se-lhe os documentos mais qualificados e, mesmo, o infalível magistério nas matérias específicas, sem que até agora se tenha erguido em sua defesa, em coro unânime, como era de esperar, a voz do Episcopado mundial.

Os supérstites que ainda vigiam dentro dessa noite — *cus tos quid de noete*? — dão-se conta de que quase não existe corrente preconciliar que hoje não seja uma mais forte corrente posconciliar (pois, que saibamos, ninguém se reconheceu desautorizado pelo Concílio Vaticano II em suas opiniões preconciliares), correntes todas essas luciferinamente apontadas, empenhadas numa espécie de redução laicizante do ministério cristão. Como se o mistério, *hélàs*, estivesse reservado a uma idade provisória da inteligência! Por toda Cristandade abertamente discute-se, põe-se em causa o sacerdócio ministerial; e pretensos "experts" em coisa nenhuma, (levianos "défroqués" cujo cinismo atinge às raias do ignóbil e lhes penetra até a divisão da alma e do corpo) já o têm mesmo por arcaico. Por seu turno, os ministros do altar, subitamente involuídos até a faixa da adolescência mental, proclama-se em crise de identidade sacerdotal. Como se em verdade, na civilização técnica e urbana de hoje fora fácil ver o papel do padre numa sociedade da qual ele próprio contribui para eliminar o sagrado!

Também parece haverem desaparecido os grandes teólogos e mestres espirituais, e só negrejam e rodopiam ao sabor da rosa-dos-ventos ideológicos, pretendendo falar em nome da *doctrina sacra*, gnomos da picaretagem intelectual, do aventureirismo mental irresponsável, alérgicos à Filosofia e à Ecologia, que a essa altura já constituem legiões de pequenos subprodutos progressistas ou reacionários, irenistas ou integristas, todos irmanados pela mesma desvairada estultícia. Sem Fé nem compostura, sem o mínimo respeito a si próprios, à verdade e à justiça, deleitam-se freudianamente com fazer públicos "strip-teases" de obscuros e inconfessáveis ressentimentos, de torpes idiossincrasias, de pequeninas, pérfidas, baixas intrigas ou manobras prepotentes, as mais das vezes menos perversas que ingênuas.

Numa hora dessas, transida, confusa, escura — *haec est hora et potestas taenebrarum* — de puras perplexidades que não honra nem jamais poderia honrar as grandes etapas da história do desenvolvimento das idéias cristãs; e em que, por outro lado, os novos bárbaros do século XX em nome de um bisonho "cientismo" (inidentificável porque nem sequer ousa declinar o próprio nome) pretendem intimidar e emparedar o que resta de autêntico pensamento especulativo — se não é um milagre, não deixa de ser insólito ato, corajoso, intrépido (*fider intrepida*), sobretudo comovente, quase entorpecedor — que aqui ainda estejamos reunidos nesta "Segunda Semana Internacional

de Filosofia" em que também — eu diria particularmente — pretendemos homenagear o irmão Tomás de Aquino, no sétimo centenário de sua morte e de misteriosa pervivência de seu pensamento.

Isto só pode significar que estamos atestando que, como no século XIII, continua esse pensamento ainda hoje a ser fecundo, a ter audiência, talvez por afirmar com mais ênfase do que todos os outros, o valor da inteligência criada e salva por Deus para conhecer a Verdade e dizê-la, ainda que diante do ceticismo e do desespero contemporâneo que já contamina a tantos de nós, ela passe por uma verdade escandalosa.

Se bem interpreto — se posso fazê-lo — os mais prestigiosos e responsáveis protagonistas desse augusto certame, diria que todos estamos de acordo com que vale a pena, ainda hoje, recorrer a Tomás de Aquino como "maître à penser" no que talvez no momento mais importante, isto é, para reensinar-nos o que é a Igreja, sua pessoa, seu pessoal[3]; reafirmar-nos com toda a Patrística e os mais altos representantes da Escolástica — de Anselmo, Boaventura, Alberto Magno, Scoto e Suarez, Moehler e Sheeben — que a Teologia é *doctrina sacra* que se desenvolve à luz da Fé sem que isso importe em qualquer detrimento de sua função formalmente científica; e ao mesmo tempo dizer-nos, como ninguém antes nem depois dele fê-lo melhor, de valor teologal das mais humildes realidades da nossa vida e de todo o temporal num mundo em que nada pode ser totalmente profano porque tudo foi criado no Cristo morto e ressuscitado por nossa salvação. Sobretudo — confessando-nos filósofos católicos ou pelo menos cristãos — para reaprendermos com ele que as únicas idéias susceptíveis de fundar uma autêntica filosofia são, a partir da noção absoluta e primordial de ser — do ato de ser — são essas idéias universais de essência, de existência, de unidade, de verdade, de beleza, de bondade que nesse ou naquele nível, em tal ou qual ponto de vista transcendem todas as categorias articulares da realidade mundana — misteriosos transcendentais que punha Maritain em êxtase — a cuja inexaurível compreensão não existe nenhuma forma ou nuance do real que se lhe não possa reduzir, e de cuja irradiação e claridade, como tão bem sublinhou Hayen, receber uma elucidação orgânica que abre ao espírito perspectivas infinitas (no fundo, no fundo, para quem sabe ler e entender, não pensam de outra maneira os dois maiores metafísicos vivos do ocidente: Martin Heidegger e Xavier Zubiri). Outrossim, para dessa luminosa lição — não é o *Doutor Angélico*? — concluirmos que a Filosofia não se reduz ao que as ciências (mesmo as chamadas ciências humanas) podem fazer-nos conhecer do homem, pois, só por si, as estruturas lingüísticas, sociológicas e biológicas nada dizem assim isoladas de seu contexto metafísico, separadas da sua dimensão ontológica, como ora nô-lo querem impingir. No domínio do humano, a ciência revela-nos o indivíduo, sim; porém não o tipo de indivíduo que somos, hipostasiado em substancial união com algo que o faz pessoa, isto é, uma individua e inefável criatura de natureza racional.

Imenso, prospectivo, antecipador Tomás de Aquino! Seu discurso metafísico — ao contrário do que

sem se darem conta fazem pedantes e ingênuos palradores do derradeiro *ismo* — não visa a reduzir a estrutura do concreto à de nossa linguagem, isto é, de nosso pensamento abstrato; seu objeto é recolher pelo pensamento o que as próprias coisas dizem no seu ato de ser. Não é por outra razão, como pouco há lembrava Rassam, que a metafísica tomista é atravessada pela constante preocupação de preservar o pensamento desse pecado do espírito que consiste em reduzir o ser a um momento ou a um elemento do discurso [4]. De resto, perguntamos nós, como fazer filosofia da linguagem esquecendo o que esta expressa, isto é, o ser unido ao pensamento?

De muitos equívocos teria poupado ao empirismo lógico e aos estruturalismos a assídua freqüentação de Tomás de Aquino. Aliás, nunca faremos demasiada justiça a uma reflexão cujas sutilezas, se por vezes nos desconsertam, só testemunha iniludivelmente o que há de sério em seu império, no seu projeto de, sem violentá-lo, pensar radicalmente o cosmo articulado segundo todas as dimensões. Se abandonamos o concreto em que se alimenta todo o conhecimento, como surpreender-nos que em prestigiosas esferas do pensamento filosófico contemporâneo, substituiu-se o real pelo lógico, o ser pelo discurso? Não é com Hegel, nem muito menos com Wittgenstein ou com os estruturalistas que temos de aprender a libertar-nos da servidão das categorias da linguagem em que eles se emaranham, se embaralham e se perdem. É com Tomás de Aquino — para quem o ser não é uma noção mas um ato, de tal modo que quando o consideramos com o objeto mais universal, nunca se há de esquecer que na atenção às coisas singulares é que ele é apreendido.

De mil maneiras, pois, a leitura dos grandes textos do Aquinata poderá, mais que sugerir-nos, convencer-nos de que nada substitui a perda do sentido do ser sem o qual — por tornar-se impossível a leitura cabal de qualquer código — a ciência não passa de um vôo cego, a filosofia é uma pirotécnica verbal, Deus o frio arquiteto do universo e o homem, como diria Sartre, uma paixão inútil.

Eis a que se deve o segredo da solidez e perene vitalidade do Tomismo: ao fato de ser uma teologia filosoficamente estruturada nesse realismo ontológico que lhe empresta lineamentos de ciência rigorosa capaz, por isso mesmo, de dar à Fé a plena consciência de sua racionalidade (*rationale obsequium*). Tomás de Aquino como que nos prevenia que a *teologia não pode renunciar a uma metafísica do ser em favor de uma pura fenomenologia das intenções e das relações espirituais, uma vez que a relação religiosa posiciona e supõe questões ontológicas do nível da metafísica.* Vi-o muito bem Yves Congar, que depois de sublinhar que em qualquer época da história a profundeza do pensamento aparece ligada à quantidade e qualidade de uma reflexão filosófica, por somente ela permitir cercar e aprofundar as noções de que se serve; afirma, à luz dessa verificação, que "uma certa desafeição pelo tomismo não deixa de inquietar, qualquer que seja o valor de outras inspirações filosóficas, hoje tão bafejadas". E acrescenta, no mesmo livro de prodigiosa erudição [5]: "Dado por Deus a seu povo, na charneira do mundo antigo cujas contribuições do-

cilmente recolhe, e do mundo moderno, analítico, crítico e técnico, ele é um guia providencial para nossos espíritos chamados a distinguir para unir hierarquizando e para entrar em diálogo a fim de lhes explicar a verdade da relação religiosa, com homens consagrados ao conhecimento das coisas: às ciências e às técnicas" das realidades terrestres conhecidas e amadas em si mesmas.

Os que assim falam estão convencidos de que o pensamento autêntico do Doutor Medieval é profundamente original e muito pessoal. Este caráter — denunciava Jerphagnon em seu "Dicionário dos Grandes Filósofos" publicado o ano passado — as mais das vezes foi ignorado e, por falta de conhecimento histórico e de penetração suficientes, reduziram-no a um fundo comum mais fácil de expor e de compreender, porém privado de tudo o que constitui seu vigor e seu valor próprio [6].

Com efeito, já ninguém, hoje suficientemente informado se atreve a escrever que Tomás de Aquino estava convencido de que a reflexão filosófica não tem por finalidade senão reencontrar o que Aristóteles havia pensado. Para ele, como para todo genuíno pensador, filosofar é ir em demanda do ser, da sua epifania, da sua verdade e enfrentá-la, confrontá-la, defrontar-se com ela. O que Tomás de Aquino viu genialmente em Aristóteles — e nisto o segue ao pé da letra — é o que o estagirita representava o melhor modelo de um uso rigoroso da razão [7]. Ainda recentemente em seu notável estudo sobre o problema do ser em Aristóteles [8], ressaltava Pierre Aubenque que o Aristóteles de Santo Tomás não é o da História uma vez que, em muitos pontos que não são simples pormenores, o discípulo completa o mestre, sistematiza, corrige, abre novas perspectivas. Mais: suprindo os silêncios do mestre, ajunta por sua vez Stanislas Breton [9], ele inventa uma palavra que não é a do original.

Em outros termos, Aristóteles e seu módulo de pensar foi caminho e pretexto para Tomás exercer com crescente autonomia o ofício do pensamento. Por esse motivo, todos os que com qualificação e inteligência longamente freqüentaram a obra de ambos — do Grego e do Medieval — sabem que só por supina má-fé poder-se-ia tentar denegrir a sua obra filosófica de Santo Tomás alegando que em filosofia ele *não passa* de um discípulo de Aristóteles, a fim de concluir-se que, por não ser fruto de um pensamento criador original, tal obra pode ser posta de lado. Com um pouco de condescendência, acrescentar-se-á que teria mero valor histórico entre as diversas interpretações do sistema aristotélico. Talvez se lhe possa conceder até um lugar de predileção. Porém ela deixa-nos *livre* perante o pensamento de Aristóteles, livre de substituir nossa própria interpretação à dele, nossos próprios comentários aos seus. Porque em filosofia realista o mestre é Aristóteles. E perorando: Por não passar de um *discípulo*, Santo Tomás não pode ser guia da formação de nossas inteligências na busca da sabedoria humana.

Pior ou melhor formulada, esta objeção é ainda encontradiça em aulas, exposições e compêndios de História da Filosofia. Sem embargo é sofística e não se compadece com a verdade dos fatos. Por isso mesmo como bem Quijote, ela salta ao pescoço da realidade para não dar tempo a que a realidade

a desminta. Mas tomemo-la em mãos, e seguindo-lhe rigorosamente o contorno, o mesmo estilo de raciocínio, vejamos como é possível chegar a *outra* conclusão.

Com efeito, pensar dessa maneira, como nos ensinam os melhores conhecedores de Aquinata (Gilson à frente, sobretudo após o prefácio da última edição de *Le Thomisme* e da publicação de *L'Être et l'Essence* e de *Le Philosophie et le Théologie*), é desconhecer a profundidade da vocação filosófica de Santo Tomás. Porque Santo Tomás recebeu uma *vocação filosófica*, pelo menos tão acentuada quanto sua vocação teológica. Se em teologia, *à maneira de um mestre*, Santo Tomás forma nossas inteligências para que se abram à Palavra divina; em filosofia, também, à maneira de um mestre, Santo Tomás forma nossas inteligências para que se abram ao verbo de Aristóteles. A fim de mostrar-se, como é preciso fazer para compreender o filósofo grego, faz-se discípulo seu. E há outra maneira de compreender um filósofo? Toda a obra filosófica de Santo Tomás será, portanto, a de um discípulo, como diria nosso objetante. Porém *esse discípulo compõe obras de mestre*. Ou não seria preciso uma inteligência igual à de Aristóteles para poder expor-lhe o pensamento no nível em que o fez o Irmão Tomás? Há que meditar sobre as obras dos comentadores árabes ou sobre as exposições parciais de certos filósofos medievais para nos darmos conta de como o verbo e a inteligência e a leitura de Santo Tomás lhes são superiores.

De resto, a par desses comentários — que Brentano qualificou de insuperáveis — a que se devem ajuntar os que fez a Dionísio e a Boécio e nos quais há tanto de próprio e de pessoal, aí está a imensa produção original do Doutor de Aquino espalhada em Sumas, Opúsculos, Questões disputadas e quodlibéticas e num vasto e ainda, pouco explorado labor exegético, onde a cada instante o filósofo aponta, perspicaz e dominador.

Quero crer que depois dos estudos críticos minuciosos a começar de Zeferino Gonzalez, da autoria de Bel Prado, Gilson, Manser, Sertillanges, Ramirez, Forest, Maritain, Geiger, Hans Meyer, Fabro, Hayen e outros, já não é possível negar a evidência da originalidade do soberbo projeto intelectual a um tempo filosófico e teológico, levado a cabo em pouco mais de 20 anos em condições freqüentemente as mais precárias e menos propícias por esse silencioso frade dominicano, eternamente preocupado, fascinado pelo enigma do ato de ser. Em todo o caso, não deixa de ser paradoxal que se pretenda ainda hoje negar essa originalidade justamente ao pensador, que melhor que ninguém, soube afirmar a originalidade do espírito humano, mais que o próprio Agostinho (a despeito do que muitos pensam inclusive Karl Jaspers), mais que Kant e mais que Hegel.

Mestre da autonomia da razão humana e do que significa esta autonomia, seguir hoje Santo Tomás, seu magistério vivo, seu espírito, sua inspiração, sua nobre atitude intelectual, não nos priva de nenhuma verdade. Um tomista autêntico, isto é, para quem não se trata de filosofar sobre filosofia, mas sobre problemas, é sempre um espírito livre. Apenas sua liberdade seguramente não consiste em não ter Deus nem mes-

tre, porém antes e no fundo, para expressar-me com Etienne Gilson, em não ter outro mestre senão Deus, que liberta de todos os outros.

André Hayen, autor de lúcidos ensaios sobre o "intencional" e "a comunicação do ser" segundo Santo Tomás de Aquino observou, certa vez, que este pode dizer o que Agostinho queria dizer e não podia dizer pessoalmente; mas que, pela mesma razão, também ele não pode dizer o que queria dizer — o que queria que outro dissesse depois dele e graças a ele —, isto é, o que ele quer que hoje digamos nós, seus discípulos.

Tendo nos deixado uma obra necessariamente inacabada, só poderemos verdadeiramente ser fiéis a Tomás de Aquino se não esbarrarmos, como simples epígonos, na letra dos seus livros. A palavra, a escrita não exaurem o *cogito*. Por outro lado, a razão não aliena sua natureza sob a conduta da Fé, cujo influxo, muito ao contrário, *conserva e fortifica a eficácia própria de suas leis*, de seu dinamismo noético, de sua capacidade de compreensão, do seu poder criador.

NOTAS

1. in "Le Figaro", de 29-5-74.
2. Cf. Herman J. Meyer, *Die Technisierung der Welt. Herkunft, wesen und Gefabren*, T"ubingen, Max Niemeyer Verlag, 1961.
3. Vide J. Maritain, *L'Église, sa personne, son personnel*, Paris, D. D. B., 1971.
4. J. Rassam, *"Saint Thomas"*, Paris, PUF, 1971, *passim*.
5. Vide V. Congar, *Introduction à la théologie*, Paris, Desclée et Cie, 1962.
6. Jerphagnon, *Dictionaire des grands philosophes*, Paris, Privat, 1973, p. 371.
7. Cf. J. Y. Jolif, *Le sujet practique selon Saint Thomas d'Aquin*, in "Recherches Philosophiques" VI, Paris, D.D.B., 1963, p. 21.
8. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2e. éd., 1970.
9. S. Breton, *L'idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin*, in "Recherches de Philosophie" VI, Paris, 1963.

Nota Sobre:
O PROBLEMA DA COISA EM SI EM KANT E EM S. TOMÁS

IULO BRÂNDÃO

"Sans cette supposition (da coisa em si) donc il apparaît qu'on ne peut entrer dans le système de Kant et avec cette supposition l'on ne peut y rester" — "De Kant aux postkantiens" — p. 45, Victor Delbos-Aubier-Paris, 1940.

Do realismo tomista, não lhe seríamos fiéis se disséssemos que é um sistema de proposições travadas entre si por vínculos necessários que, ao limite, exaurem o real. "Ce n'est pas un système, un *artefactum* (grifo do autor), c'est un organisme spirituel. Les liaisons internes sont des liaisons vitales où chaque partie existe de l'existence du tout. Les parties principales n'y sont pas des parties initiales mais plutôt des parties dominantes ou des parties centrales, dont chacune est déjà virtuellement le tout. La pensée n'y fait pas un choix personnell entre les élements du réel, elle a une ouverture infinie sur tous" — Les Dégrés du Savoir — p. XV, do Préface da 4.ª edição de 1946 — Desclée de Brouwer, Paris. Jacques Maritain.

Consideremo-lo um sistema rigorosamente costurado por conceitos estritos, à base exclusivamente lógica, num encadeamento não vital mas unívoco, e ele se esfumará ou se mutilará no racionalismo e no idealismo. Os conceitos, dos menos aos mais abstratos, ao invés de serem dimensões do real intencionalmente conhecidas pelo intelecto, se erigem em objetos únicos, exclusivos, dos atos gnoseológicos. Entre o real e o conceito abrir-se-ia um abismo intransponível, e o conhecimento atingiria o puro lógico em seus predicados essenciais, desvanecendo-se conseqüentemente o *ser* como um indispensável ponto de referência a controlar o ininterrupto processo cognoscitivo. Esse seria, a rigor, um sistema que funcionaria à base de deduções, de argumentações não *prováveis* mas *necessárias*. Ora, longe está o tomismo dessa paisagem estéril e anônima. Ele se insinua, fundo, no

real que se deixa apreender pelo homem *inteiriço*, por um ato *intuitivo* primeiro que vai, sem dúvidas, legitimar-se na Razão, que nada tem de cartesiana ou kantiana onde os conteúdos qualitativos, contingentes, se volatilizam; numa razão viva e dócil aos vaivéns da realidade. O lógico e o antológico coexistem sinteticamente na substância: "Il faut se souvenir que pour Saint Thomas, afirma-o Catherine Capelle, O. P., en raison de la forte synthèse qu'il voyait dans le réel, la notion logique, bien que distincte de l'idée de son contenu, était très étroitement jointe à celle-ci dans la réalité des choses" (Saint Thomas D'Aquin — "L'être et l'essence" — Traduction et notes par CATHERINE CAPELLE, O. P. — Vrin, 1965). E acrescentaríamos que a presença do *real*, o tomista não a obtém por dedução mas a acolhe pela sua evidência apodítica. Tentar demonstrar-lhe a existência servindo-se do princípio de causalidade levar-nos-ia, em primeiro lugar, a uma petição de princípio; em segundo, a uma regressão ao infinito: insistir em que todas as nossas sensações e percepções, não podendo provir do nada, exigem uma causa que lhes seja externa, é admitir como existente aquilo mesmo que deveríamos demonstrar; esse "aquilo" nós não estamos a rigor demonstrando mas apreendendo no instante mesmo em que ocorrem as sensações e as percepções. Admitamos a possibilidade de uma tal demonstração e teremos de perguntar-nos: de que premissa partir para fazê-lo? Partamos da que nos atesta que *as sensações são causadas pelos entes reais* e teremos pela frente uma regressão ao infinito que, se resolve o problema das causas empíricas próximas às quais a coerência mesma do raciocínio nos obriga a recorrer, deixa-nos no vazio quanto à causa da série global. O próprio Kant, cuja filosofia tende para o idealismo embora lá não chegue, escreve isto em sua "Réfutation de l'idéalisme": La preuve exigée (*verlangte*) doit (muss) donc montrer que nous avons des choses extérieures non pas simplement *l'imagination* (grifo do autor), mais encore *l'expérience* (grifo do autor); et c'est là ce qu'on ne peut faire qu'en démonstrant que notre expérience *interne* (grifo do autor), indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la supposition de l'experience *extérieure* (grifo meu) (Critique de la Raison Pure — p. 205 — Trad. de Tremesaygues et B. Pacaud — 1950).

A tese da cognoscibilidade da coisa em si, na filosofia aristotélico-tomista, é, sem dúvidas, pacífica conquanto extremamente complexa, quando nos dispomos a confirmá-la na pauta da racionalidade. Atestam-no inúmeros textos encontradiços na *Suma Contra os Gentios*, no *De Veritate*, no *De Potentia*, que Maritain esmiuçou e escrupulizou magistralmente em seu "Les Degrés du Savoir", da página 793 à 819. Antes de citarmos alguns deles, particularmente os que se nos afiguram decisivos para a mencionada tese, entremos em algumas considerações preliminares que, assim o esperamos, nos autorizam a justificá-la:

a) Quer na chamada "abstractio totalis", quer na "abstractio formalis" em seus três graus que gradativamente vão se afastando da matéria até atingir o ser diversificado nos transcendentais, os conceitos que daí emergem, por isso mesmo que não são "puros" à moda kantiana nem "inatos" à moda de Descartes, permanecem, por mais abstratos, compromissa-

dos com o real em todos os seus estágios, não, é claro, de maneira exaustiva ou perfeita, senão de modo parcial e imperfeito. O conceito é sempre determinação e por conseguinte uma certa circunscrição do real; este, porém, ultrapassa-o todos na exata medida em que a eles não se reduz em definitivo, mas está sempre se abrindo a novas e infindáveis determinações. É como se comportam, à luz do real, os conceitos de liberdade, determinismo, causalidade, unidade, bondade, humanidade, etc. etc.

b) Ora, se assim é, não há como escapar ao caráter intencional desses conceitos: emergindo todos do real, torna-se inevitável, quando apresentados e desenvolvidos pelo intelecto, que aludam a esse mesmo real sob tal ou qual aspecto. Se assim não fora, o sujeito estaria se contorcendo aridamente no interior de si mesmo e se desvaneceria numa esterilidade inevitável. Mas isso não seria tomismo. O seguinte texto do Dr. Leonardo Van Aker, em seu "Estará Superado o Tomismo?", é definitivo a esse respeito: "Ou as formas cognitivas do sujeito, em vez de serem meios de conhecer, constituem o próprio objeto conhecível, e neste caso não pode haver nenhuma ciência da realidade física, ou social e cultural, mas só das idéias..." (Sum. Theol. Ia. g. 85, art. 2) — p. 8 — Separata da Revista UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO — Vol. XLI — Jul.-Dez. de 1971 — Fascs. 79-80 — pp. 257-280.

c) Não pode, pois, o sujeito cognoscente alterar ontologicamente o real; ao contrário, é ele que se modifica psicológica e logicamente num perene enriquecimento.

Que inferir dessas considerações? Isto: que o sujeito, ao captar uma idéia ou emitir um juízo — relação, necessidade, humanidade... Pedro é um excelente engenheiro, a vida nem é boa nem é má, mas é um síntese obscura, penumbrosa de maldade e bondade, o homem é racional, etc. etc. — estará conhecendo o real em si, a coisa em si, ainda que de modo imperfeito. Dito de outra maneira: a coisa em si real e possível permanece "em si" ontologicamente, mas fenomenologicamente ela vai, durante o ininterrupto ato cognitivo, relacionando-se com o sujeito. Há, isso sim, autonomia absoluta da coisa em si no tocante à sua especificidade, porém a sua perene vinculação ao sujeito não lhe permite uma independência total.

Agora, alguns textos extraídos ao "Les Degrés du Savoir", de Jacques Maritain, Desclée de Brouwer et Cie Editeurs — Paris — 1946; da página 793 à 819: 5. (De Potentia.) a) "Intelligens autem in intelligendo ad quatour potest habere ordinem; scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, quafit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. C'est bien la chose qui est objet (quod) de Pintellection. Cf. ns. II et V. Il s'agit là de la species impressa." 7. (Contra Gent., 1258-1260.) a) "Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu."

"La chose existe dans notre esprit non selon son être de nature, mais intentionnellement grâce à la species impressa. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam. (...) p. 804. C'est la chose elle-même qui est

l'objet (quod) de l'intellection (cf. n.º II et III). En pensant "l'homme" j'entends ce que je pense (conceptionem intellectus) et j'entends une certaine nature indépendante de ma pensée (rem ipsam). p. 810. Unde manifestum est quod species intelligibilis non est objectum intellectus, sed quidditas rei intellectae. (...) Les species ne sont pas l'objet de l'intellect, c'est la quiddité de la chose qui est cet objet. p. 817.

Escreve Kant, no Prefácio da segunda edição da "Critique de la Raison Pure", pp. 22 e 23: "Toute fois, il faut bien remarquer, il y a toujours ici cette reserve à faire, que nous pouvons au moins *penser* (grifo do autor) ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaitre (en tant que tels). Car autrement on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénoméne (ou apparence) existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse (dass Erscheinung ohne etwas ware, was das erscheint)". Com esta afirmação, que Kant retoma e varia não poucas vezes no decorrer da Crítica, particularmente à p. 226, o instaurador do criticismo aceita peremptoriamente a existência da coisa em si... E a sua cognoscibilidade? Impossível, afirma Kant, pois, embora precisando existir, ela escapa às condições de possibilidade do conhecimento, às formas puras da sensibilidade e às categorias ou conceitos puros do entendimento. E se ela se dobrasse às mencionadas condições não seria em si, mas para o sujeito cognoscente. Então, perguntamos, que função tem para o autor da Crítica a coisa em si no plano estritamente epistemológico? Seria um resíduo do realismo tradicional? Esse tema, que é, juntamente com o do esquematismo transcendental, um dos mais delicados de toda a Crítica, comporta, resumidamente, as seguintes considerações:

a) A intuição intelectual, que nos possibilitaria a apreensão da coisa em si, não a temos, porém; temo-la mas empírica, exclusivamente. É ela a condição necessária, embora não suficiente, para a cognoscibilidade do fenômeno. (*Critique de la Raison Pure* — 2.ª edição, p. 226 — Trem. Pacaud). Sem dúvida, o intelecto para Kant, sendo puro, isto é, sem qualquer conteúdo empírico, estritamente vazio portanto, condição indispensável para o unívoco e o apodítico em qualquer espécie de conhecimento válido, quer dizer, *necessário de direito ou por essência* — não pode permitir-nos a apreensão da coisa em si extramental que é uma mescla de contingência e necessidade. Daí Kant admitir, e com razão, que podemos pensar o número mas não conhecê-lo: "Mais si j'admets des choses qui soient simplement des objets de l'entendement et qui pourtant peuvent être données, comme telles, à une intuition, sans pouvoir l'être toutefois à l'intuition sensible (par consequent, *coram intuitu intellectuali* — grifo do autor), il faudrait appeler ces choses des noumènes (intelligibilia) — *Ob. cit.* pp. 223-224, 1.ª edição.

b) Destarte, o conceito de número não é contraditório, pois a intuição não é exclusiva da sensibilidade: e na medida em que ele põe uma barreira à sensibilidade e ao entendimento em suas pretensões de atingir a coisa em si, o incondicionado, passa a denominar-se número negativo: o fenômeno quer puramente empírico, quer já elaborado pelas categorias, *não é* a coisa em si. Daí o "objeto transcendental" = x e não po-

de ser intuído, conhecido mas só pensado. E se pretendermos demonstrá-lo, cairemos nas antinomias: O fenômeno considerado *coisa em si não sendo conhecido* torna-se nulo como ponto de referência; tanto o *certo* quanto o *errado* se equivalem em metafísica, o que implica na esterilidade desta no plano da razão pura.

c) Quando Kant se propõe fixar uma relação entre o número e o fenômeno, aí aparecem contradições que preparam o idealismo absoluto de Fichte: se a coisa em si é causa do fenômeno e deve permanecer distinta dele, então teremos o seguinte:

1) Se se trata do fenômeno empírico — sinônimo de meras ocorrências, de fatos dados na percepção — a coisa em si seria, em última instância, também empírica e se identificaria com a "Diversidade pura", numa feliz interpretação de Roger Verneaux. Neste caso, diríamos nós, as formas puras da sensibilidade e as categorias do entendimento, com a contribuição das intuições empíricas, elaborariam o fenômeno de que resultaria o conhecimento estritamente científico. Onde, então, a coisa em si?

2) Se, porém, a coisa em si é necessária ao "jogo das categorias" (Márechal o diz no seu "Point de Départ de la Métaphysique" — III.º Cahier, p. 216), então, há um compromisso inteligível entre uma e outras, e conhecendo as categorias estarei conhecendo a coisa em si, o que nos lança, de um salto, no âmago do aristotelismo-tomista.

3) Ainda: se a coisa em si é, como interpreta Márechal (*ob. cit.* p. 216), "o complemento necessário da inteligibilidade desse fenômeno, o absoluto do qual é preciso desdobrar o relativo para poder aplicar a este o princípio fundamental de identidade", então, diremos nós, as categorias puras são inúteis: desintegrar-se-ia o criticismo kantiano.

Eis o texto kantiano que possibilita as ponderações feitas acima: "L'entendement limite donc la sensibilité, sans pour cela étendre son champ propre, et, en l'avertissant de ne pas prétendre s'appliquer à des choses en soi, mais uniquement à des phénomènes, il conçoit un objet en soi, mais seulement comme un objet (Objet) transcendental, qui est la cause du phénomène et, par suite, n'est pas lui-même phénomène..." (*Ob. cit.* p. 147 — 1.ª edição)

CONSIDERAÇÃO FINAL

O ponto comum que aproxima Kant e S. Tomás — A existência *da coisa em si* — afasta-os definitivamente no plano de sua cognoscibilidade. Já o abismo entre razão e entendimento e entre este e a sensibilidade torna o sistema frágil e, a rigor, sem unidade REAL interna; aqui, a ausência de dualismo confere inteireza e maleabilidade ao conjunto que é dócil ao real. O que há ainda *de vivo* em Kant — o ponto de intercessão entre o pensamento e o objeto — o tomismo, estudado sem preconceitos, aclara luminosamente, porque nada mutila à luz de critérios apriorísticos.

AVERRÓIS E SANTO TOMÁS

Côn. Dr. EMÍLIO SILVA

Tomás surge na vida científica numa hora axial da civilização do Ocidente, quando, por uma série de circunstâncias históricas, confluem para a Europa, subitamente, e em grande quantidade, as riquezas do pensamento platônico, aristotélico, neoplatônico, arábico, judaico, agostiniano, etc. Este acervo intelectual promoveu nos séculos XII e XIII um renascimento em muitos aspectos bem superior à Renascença literária dos séculos XV e XVI.

De Toledo, a "Grande cidade da renascença medieval" [1] é que parte esse movimento intelectual. Essa cidade imperial, no dizer do grande medievalista Sénchez Albornoz, tornara-se algo assim como o *umbilicus* da cultura latino-árabe-judia [2]. Toledo é naquela época a metrópole das três religiões monoteístas: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, e nela é que, sob o alto patrocínio do Arcebispo Dom Raimundo e a sábia direção do Arcediago Domingo González ou Gundisalvo, congregam-se vários sábios e formam o que os historiadores chamam de *Colégio de Tradutores de Toledo.*

As versões do árabe ao latim, de autores gregos e árabes, sucedem-se ininterruptamente durante mais de um século. O entusiasmo resultante desse fato estende-se por toda a Europa erudita e uma verdadeira revolução se produz nas escolas cristãs, cujos estudos, que neste ponto não diferiam das muçulmanas, eram uma mistura de filosofia e de teologia.

O prestígio dos autores árabes era tal que Rogério Bacon, referindo-se a Alberto Magno (aliás seu adversário), para encarecer-lhe a sabedoria, diz que esta era tão grande que o nome de Alberto estava à altura dos de Aristóteles, de Avicena e de Averróis [3]. O primeiro dos autores que foi traduzido parece haver sido Algacel, pelo próprio animador da Escola Gundisalvo. Seguiram-se logo as versões de Avicena, Al-Kindi, Alfarabi e, mais tarde, Averróis e a maior parte das obras de Aristóteles, que do grego passaram ao siriaco, do siríaco ao árabe e deste ao latim.

St.º Tomás foi, sem dúvida, um dos que melhor souberam aproveitar as riquezas do pensamento árabe. Grabmann, bom conhecedor do assunto, afirma que o Aquinense era mui versado na filosofia arábico-judaica e soube avaliar com justeza suas luzes e suas sombras [4].

St.º Tomás "al iniciar su obra escrita llevaba ya largos años de estudio èn contacto inmediato con las obras de los grandes filósofos del Islam, Avicena e Averróes"[5]. E sendo ambos, especialmente Averróis, meritíssimos comentadores do Estagirita, é evidente que o entusiasmo e dedicação do Doutor Angélico a Aristóteles se prende indissoluvelmente à influência daqueles filósofos árabes, para com os quais manifestou em diversos escritos sua admiração e alta estima.

St.º Tomás não conhecia a língua árabe; tinha porém entre seus irmãos de religião excelentes e fervorosos arabistas. Estimulado pelo seu grande amigo Alberto Magno, entrega-se ao estudo profundo de Aristóteles, vislumbrando na filosofia peripatética o mais apto instrumento para a sistematização científica da Teologia. O conhecimento do pensamento aristotélico, já facilitado pelos comentários de caráter parafrástico de Avicena e de Alberto Magno, encontra um formidável complemento nos comentários muito mais exaustivos e profundos de Averróis, cuja acuidade, mesmo servindo-se de imperfeitas versões siríacas, logra "intuir *geralmente* o genuíno sentido de Filósofo" [6].

Para seu intento, o Angélico, com critério muito aberto, não recusa receber dos árabes e judeus "todo cuanto, sin hallarse en oposición con el cristianismo, es adaptable a su sistema" [7]. Em sua admiração por Averróis, St.º Tomás, assim como chamara ao *arquipagão* Aristóteles de o "Filósofo" por antonomásia, não duvidou, diz Erdmann, em chamar ao mais *anticristão* dos muçulmanos de o "Commentatos" por excelência [7*].

Em todo o caso, os sábios posteriores reconhecem que mesmo como expositor de Aristóteles, o Aquinense superou de muito a Averróis, na perspicácia e agudeza de engenho para surpreender e desentranhar o genuíno sentido das obscuras expressões aristotélicas. Ainda hoje são os comentários tomistas auxílio e fonte esclarecedora para a interpretação de muitas passagens, como reconheceram Hertling, Colle, Carlini e, de modo especial, Garcia Yebra em sua novíssima versão da Metafísica [8]. O caso é que os próprios contemporâneos de Tomás, vendo aquele maravilhoso labor de interpretação aristotélica, aplicaram-lhe o apelido que ele generosamente outorgava a Averróis, muito embora para evitar confusão, em vez de *Comentator* o denominassem *Expositor* [9]. "In exponendo autem — dizia Frei Luis de Valladolid — litteraliter Aristotelem non habuit sequalem: unde a philosophis *Expositor* per excelentiam nominatur" [10].

A posteridade ratificou esse juízo valorativo dos seus contemporâneos. Sarton, bom conhecedor de todos os comentaristas medievais, não vacila em afirmar que Tomás "became the grestest Christian expositor of Aristotle's doctrines in the later Middle Ages" [11]. E Grabmann chama-o "o máximo conhecedor de Aristóteles na Idade Média" [12].

Sem diminur o profundo e vasto entendimento de Tomás, devemos, todavia, atribuir algo do mérito no êxito dos seus Comentários aristotélicos ao novo método por ele seguido, e que não era senão o inaugurado por Averróis. O cronista Bartolomeu de Lucca frisa, em sua *Historia ecclesiastica,* a surpresa dos seus contemporâneos ao verificar que Frei Tomás segula nos Comentários um novo e singular método de exposição, *quodam singulari et novo modo tradendi* [13].

De onde ou de quem tomou Santo Tomás essa *nova maneira* de exposição, desconhecida em tempos anteriores? A esta pergunta responde com sua hábil perspicácia Renan: "Je n'hésite pas a le dire: il l'a apprise du Commentateur par excelence, Averróis" [14]. Com Renan estão de acordo Cornelio Fabro [15] e, com certas restrições, Mandonnet, realçando embora a superioridade metódica dos comentários de Tomás sobre o seu modelo arábico [16]. Grabmann matiza um pouco esta relação Averróis-Tomás de Aquino e, seguindo uma opinião de Denifle, afirma que Tomás ao empreender a composição de seus Comentários estava munido de boa dose de auxílios e elementos metódicos hauridos assim no estudo dos árabes aristotélicos como na exegese bíblica, a que também dedicava especial atenção. "Ele, porém, concluiu Grabmann, com a prática de sua atividade de expositor, criou e aperfeiçoou seu próprio método expositivo" [17].

Averróis divide com Avicena o primado da filosofia arábica, se bem que o primeiro tenha sido, entre todos os pensadores árabes, o que "mais intensiva e extensivamente influiu sobre os escolásticos" [18].

De origem seguramente hispano-romana [19], nasce em 1126, em Córdova, de família de juristas da escola *Maliki.* Dotado de gênio filosófico de primeira ordem, como testificam suas obras, consagra-se desde a juventude aos estudos de jurisprudência, matemática, teologia, ciências naturais, medicina e mais tarde filosofia, e alcança logo fama de sábio extraordinário. Sem que subscrevamos o juízo um tanto hiperbólico de D. Nicolás Salmerón, que atribui a Averróis "a mais alta concepção filosófica da Idade Média" [20], não cabe dúvida que é um dos grandes e, entre os árabes, a maior expressão filosófica. Meyer diz que sua erudição era bem superior à de Tomás de Aquino [21]. "Sua reputação, frisa Jaffa, não era inferior à do doutor de Aquino" [22]. E Dante, escrevendo em anos posteriores às graves proibições parisienses do averroísmo, ainda reflete a geral admiração pelo filósofo árabe "che gran Comento feo" [23]. Em 1472 já se publicavam, em Pádua, as obras de Averróis em versão latina. A esta seguiram-se outras numerosas edições — mais de 50, assinala Sarton, no mesmo século [24]. Em pleno séc. XVI ainda aparecem alguns averroístas entre os primeiros professores jesuítas do Colégio Romano. São Pedro Canisio interveio para eliminar a periculosidade daquele rebento [25], por onde se vê a persistência do enorme prestígio que desfrutava o filósofo muçulmano.

A fama de Averróis no mundo latino inicia-se na terceira década do século XIII e vai se incrementando ao par da de Aristóteles, de quem era considerado o Comentador por antonomásia. Seus escritos e suas interpretações do Estagirita eram estudados com sofreguidão, assim em Paris como em Ox-

ford, Pádua ou Colônia. A partir, porém, de 1260, vai esboçando-se entre os seus admiradores e seguidores um movimento radical, que deixava de lado a forma elevada e crítica pela qual Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino incorporavam ao pensamento cristão as riquezas aproveitáveis da filosofia grega e árabe, *rejeitando* ou *refutando* aquilo que achavam incompatível com o dogma, para aderir estrita e literalmente ao pensamento de Aristóteles e do seu sábio Comentador Averróis, momento para eles culminante da especulação humana, sem mesmo se afastarem de suas doutrinas em pontos inconciliáveis com a católica, a saber: a eternidade do mundo; a impossibilidade da criação *ex nihilo,* o entendimento humano separado e único; a negação da imortalidade da alma e de sua liberdade; a visão determinista do universo etc. Isto provocou, como era inevitável, acirradas controvérsias e proibições eclesiásticas daquele averroísmo radical. Como esse movimento encerrava graves ameaças para a ortodoxia católica, surgiu subitamente intensa atividade apologética, de repulsa às exagerações e extravios do que foi chamado na história *averroísmo latino.*

Essas vicissitudes do averroísmo condicionaram também, de certo modo, a atitude do Angélico, que por este motivo se desenvolveu em duas fases: uma primeira de simpatia e aceitação geral, embora com restrições; outra, de combate e impugnação daquelas doutrinas mais ou menos representativas do pensamento de Averróis. Com efeito, Tomás em suas primeiras obras, desde 1254, beneficia-se amplamente das idéias e interpretações aristotélicas de Averróis. Porém, alguns anos depois, em plena efervescência do extremismo averroísta, sob magistério de indubitável singular talento de Siger de Brabante e de Boecio de Dacia, em 1268, Tomás é enviado novamente a Paris pelo Geral da Ordem, João de Vercelli.

Cônscio do perigo doutrinário em que se achava a Igreja, o Angélico muda em boa parte de atitude e em suas últimas obras, que são as principais, escritas entre 1268 e 1272, ataca com certa dureza várias teses averroístas, ou a Averróis atribuídas, e deixa escapar algumas expressões acres contra aquele a quem ele próprio apelidava de *Comentator,* v. gr. quando, ao referir-se à explanação da doutrina da alma em Aristóteles, prorrompe nestas palavras: "Averroes non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator"[26]. Note-se que estas e algumas outras expressões análogas foram escritas três anos apenas antes de sua morte. Em todo caso, frisa com agudeza Sarton, dá-se aqui o fato paradoxal de, ao mesmo tempo em que Aristóteles é aceito pela Igreja, Averróis, seu melhor intérprete, é rejeitado[27].

Devido principalmente a tais expressões do Aquitanense, de significação muito limitada, exaradas num opúsculo, o *De unitate,* de índole essencialmente polêmica, e cujo estilo, por esta razão, contrasta com a serenidade e ponderação habituais nas obras do Angélico, foi este considerado como o debelador máximo, o adversário declarado da filosofia, desde já qualificada de racionalista e atéia, do pensador cordovês.

Esta tese haveria de passar à história da filosofia e da religião como lídima expressão da verdade.

Na Renascença, era geral esse juízo. Com insólita veemência, interpela Vives o filósofo árabe: "Tú cres, Averroes, tan impio que te saboreas siempre con insertar impiedades en nombre tuyo o en nombre ajeno... no hay cosa más malvada más irreligiosa que tú" [28]. Foi assim como adormecidos que os historiadores, sem submetê-lo a maior exame, aceitaram e tornaram universal o conceito de um Averróis "arch-infidel, and the greatest enemy of the faith" [29].

Renan contestou essa suposta incredulidade de Averróis; fez dele, porém, um filósofo racionalista, tipo decimonônico [30]. Foi, entretanto, a aldrabada de Asín Palacios, com seu escrito *"El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino"*, [31] que despertou a muitos desse verdadeiro letargo. Era natural. A tese de Asín soava a algo autenticamente paradoxal, pois Santo Tomás viera sempre apresentado, inclusive nas artes plásticas, como o inimigo número um de Averróis... "Como é que agora se fala do averroísmo do Angélico e nada menos que em teologia?" [32].

Ainda que o trabalho do famoso arabista espanhol, devido a ter sido publicado num livro *Homenagem*, de escassíssima difusão, só fosse conhecido em pequenos círculos culturais, produziu, entre os que dele tiveram notícia, variadas e opostas reações. Mais tarde e em parte por causa da discussão da tese por L. Gauthier, torna-se mais conhecido, até passarem suas afirmações, como frisa Cruz Hernández, aos Manuais de história da filosofia. Os estudos do problema se sucedem, encarando agora os especialistas com bem maior atenção aquele aspecto do tomismo.

O primeiro a vir à palestra foi o dominicano Pe. A. Getino, que para logo publicou uma refutação da tese de Asín. Outros tomistas, como Gilson, Fabro, Van Steenberghen, preferiram ignorá-la. Todavia, ela foi amadurecendo e, salvo alguns pontos secundários, e o da precedência do *pugio fidei* de Raimundo Martí à *Summa contra gentiles* de St.º Tomás, que os dados cronológicos resolveram em sentido oposto ao de Asín, os principais assertos do ilustre historiador espanhol foram geralmente aceitos e confirmados.

Asín Palacios procura em sua obra demonstrar (e a nosso ver o faz, em geral, com pleno êxito) que Averróis: a) não foi nenhum inimigo da religião ou ateu, senão um crente e piedoso seguidor de sua crença mahometana; b) que seu pensamento religioso, comparado com o de Santo Tomás, "aparece análogo en un todo al de este último: analogia en la actitud o punto de vista general, analogia en las ideas y ejemplos, analogia, a veces, hasta en las palabras"; analogia posta de manifesto sobre tudo na "doctrina armónica sobre las relaciones entre la fe y la razón"; c) que "lejos de ser Averroes el maestro y patrocinador del racionalismo averroista, *fué* su más irreductible adversário" — ponto este capital para a tese de Asín e sua maior novidade [33]; d) que se acham "otras várias imitaciones teológicas" que do confronto das obras dos dois grandes mestres se desprendem [34].

Amor Ruibal aderiu substancialmente às conclusões de Asín Palacios e ainda as corroborou na ordem filosófica, asinalando outros paralelismos manifestos de Averróis com Alberto Magno e com Santo Tomás. A atitude de Santo

Tomás para com Averróis ele sintetiza-a assim: "Combate los errores de Averroes y cuantos en su tiempo sostenia el averroismo, *fuesen o no originarios del filósofo árabe* (o grifo é nosso); pero se inspira en doctrinas, conceptos y aún método expositivo de Averroes, siempre que asi conviene a su plan y objeto"[35].

L. Gauthier, ao submeter a consciencioso exame a atitude religiosa de Averróis, concorda com Asín que o filósofo árabe não foi de modo algum inimigo da religião; todavia faz dele um autêntico predecessor do humanista da Renascença[36]. Cruz Hernández e o P. Manuel Alonso contestam essa última posição de Gauthier, por carecer de suficiente base nos textos de Averróis. Rougier, influenciado sem dúvida por Renan, extrema o racionalismo de Averróis, fazendo-o um puro *voltaireano*, e rejeita, conseqüentemente, a harmonia entre a fé e a razão, patrocinada por Asín.

Por sua vez, Baeumker, referindo-se particularmente à ênfase de Asín sobre a estreita analogia entre Averróis e Santo Tomás, na explicação das relações entre ciência e revelação, manifesta sua convicção contrária de que existiria grande diferença entre a concepção teológica tomista e a de Averróis[37]. No mesmo ano desta publicação de Baeumker, Martinho Grabmann, seu grande amigo, consagra-lhe uma ampla recensão[38], na qual manifesta sua concordância com Baeumker, apoiado no fato historicamente certo, não porém contrário nem excluinte, como logo veremos, da tese de Asín Palacios, de que essa relação entre as duas ordens de conhecimento já vinha sendo tratada pela patrística e pela primeira escolástica. Em sentido contrário, manifesta-se também Geyer, mas sem entrar em pormenores, seguindo apenas a opinião dos outros medievalistas[39].

As atitudes de Baeumker, Grabmann e outros, ainda que limitadas ao problema das relações entre filosofia e teologia, repercutem indiretamente em todo o complexo de influências de Ibn Rochd em Santo Tomás, razão pela qual requerem ser examinadas e respondidas.

Quanto ao fato de o Angélico ter encontrado na tradição patrística e na primeira escolástica a doutrina das relações entre a ciência e a fé não é de todo exato. Sem dúvida, a distinção entre as duas ordens do saber era bem antiga e, especialmente, Santo Anselmo já esboçara de certo modo as bases de sua conciliação, como o mesmo Asín expõe[40]. Mas, o que este sustenta é que a sistematização numa síntese harmoniosa das relações entre a filosofia e a teologia não se dera antes do Angélico e que este achou-a perfeitamente estruturada nas obras de Averróis[41].

Com efeito. É em Santo Tomás que "a filosofia torna-se autônoma"[42], diz de Wulf.

Não há dúvida, explica o mesmo historiador, já de longa data distinguiam os escolásticos a teologia e a filosofia, mas acontece que "a preponderância dos teólogos tendia a diminuir a autonomia da filosofia", porque os predecessores imediatos de Santo Tomás, de modo especial os da corrente agostiniano-franciscana, muito desconfiados de Aristóteles, só toleravam a filosofia a serviço da teologia, *ancilla theologiae*[43].

Ora, carente de autonomia o saber filosófico nos escolásticos

anteriores a Santo Tomás e, por outra parte, falha a definição ou delimitação clara das respectivas esferas científicas da filosofia e da teologia, mal poderia ser traçada, com exação, a doutrina das suas relações recíprocas. Isto estava reservado para o Angélico que, com clara idéia do caráter autônomo da filosofia, "sistematiza com mais rigor e precisão que seus antecessores as relações entre as duas disciplinas" [44].

Que essa doutrina já tinha sido formulada explicitamente e em termos bem precisos por Ibn Rochd provam-no de sobejo textos seus aduzidos por Asín Palacios, pois, o sábio arabista e teólogo prevendo prováveis objeções de que suas glosas e interpretações das palavras de Averróis não traduzissem com fidelidade seu pensamento, julgou que o paralelo por ele estabelecido entre os dois grandes teólogos, Tomás e Averróis, "seria más impersonal y portanto, más fidedigno", se o formasse de textos literais, deixando falar os próprios pensadores [45]. Por esta razão, acho que Baeumker, Rogier, etc., antes de recusarem as conclusões de Asín deveriam ter analisado cuidadosamente os textos por ele alegados e dar-nos uma explicação plausível da semelhança e, por vezes, quase literalidade, entre Ibn Rochd e Tomás, sabendo bem, como sabiam, de que maneira este se achava plenamente versado no filósofo cordovês [46].

Servindo-se, no caso, do método de resíduos, aporta Asín nova prova à sua tese. Em três categorias classifica, seguindo a Werner, Ehrle e Mandonnet, as direções doutrinárias no século XIII: a agostiniana, a averroísta e a tomista. A corrente agostiniano-franciscana, servindo-se amplamente dos elementos exeqüíveis da filosofia grega na teologia, não cogitou — tirante algumas tentativas de Santo Anselmo — de esboçar a distinção metodológica ou sistemática entre a ciência filosófica e a teológica. Isto é ponto pacífico entre os que estudam esta matéria.

Os *averroistas* (constituintes do chamado *averroismo latino*), ao se desviarem da doutrina do Mestre e deturpando-a, não só distinguiram a ciência da revelação como, ainda, apresentaram-nas contraditórias, servindo-se da tão famosa como falsa distinção das duas verdades: uma religiosa e outra filosófica. "Coisa singular! — exclama Rougier — aquele a quem a Escolástica latina considerou como príncipe dos incréus e dos ateus... é o único entre os filósofos do Islam que abordou de frente o problema da "Harmonia da Religião e da Filosofia", em livro que leva exatamente esse título" [47]. Asín demonstrou até a evidência, hoje aceita por todos, que a teoria das duas verdades, longe de ser de Ibn Rochd, foi por este rotundamente impugnada reiteradas vezes. Como confirmação definitiva desse asserto, teve a singular fortuna de descobrir o verdadeiro autor dessa famosa dicotomia gnoseológica, "cuya importancia para la historia de los orígenes del averroismo latino es superior a toda ponderación". A Abenarabí (Ibn Arabí) de Murcia se deve esse enunciado [48].

Resta, pois, a terceira direção doutrinária, a *tomista,* única que "sem confundi-las conseguiu harmonizar a ciência e a fé" [49]. Ora, se em nenhuma das escolas sobreditas estava explícita, e com a devida precisão formulada, aquela, deveremos investigar seus possíveis antecedentes, a menos que não queiramos dela fazer uma *proles*

sine matre generata. Nesta via, temos que em Averróis, como antes já apontamos, a doutrina das relações está explícita e formal. Para confirmar isto basta só citar um texto como o seguinte: "Não pode a verdade estar jamais em contradição com a verdade; a filosofia concorda com a religião e testifica em seu favor" [50].

Santo Tomás, intimamente familiarizado com Averróis, costuma explicitamente citar-lhe apenas os *Comentários* de Aristóteles; todavia, parece seguro que conheceu vários outros escritos seus. Entre outras razões que avalizam esta afirmação está o fato de que os dois livros de Ibn Rochd, "Destruição da 'Destruição da Filosofia' de Algacel" e "Doutrina decisiva sobre a harmonia entre a ciência e a revelação", em que com maior precisão formula as relações de ciência e fé, as utiliza com freqüência no *Pugio fidei* o dominicano Ramón Martí, que escrevia nos últimos anos do seu confrade Tomás de Aquino [51], e havendo na Ordem de São Domingos, com fins apologéticos, um cultivo especial da literatura arábica e, em particular, de Ibn Rochd, então mais em evidência e prestígio, seria muito estranho que à diligência e avidez intelectual de Tomás passassem desapercebidos tais escritos. E de fato, nas *Sumas* aparecem várias referências imprecisas e citações reticentes facilmente identificáveis com passagens respectivas daqueles autores.

Enfim, Amor Ruibal, que com tanta agudeza e perspicácia analisou os pontos coincidentes de Averróis e Santo Tomás, assim resume, no caso vertente, seu pensamento: "Averroes se esfuerza en mantener la harmonia entre la fe y la razón, sentando sobre este punto *doctrinas utilizables y utilizadas* (o grifo é nosso), en el mundo cristiano medieval" [52].

Detivemo-nos longamente no desenvolvimento da influência de Averróis em Santo Tomás, no problema das relações entre revelação e filosofia, não apenas com a intenção de esclarecer um assunto claro que se tornara polêmico, como ainda pela transcendência dessa doutrina no posterior desenvolvimento e sistematização da ciência sagrada, e da própria filosofia, cuja importância sobe de ponto por estar o problema intimamente relacionado com a falsa teoria das duas verdades racional e religiosa. Sem embargo, são muitas outras as teses em que Santo Tomás aceita ora a doutrina, ora argumentações e exemplos etc. de Averróis [53]. Basta a nosso intento só assinalar algumas dessas coincidências.

Havia ensinado Avicena, seguindo aos neoplatônicos, que o mundo era eterno, uma emanação da substância divina. Averróis impugna vigorosamente a teoria da emanação; defende, porém, que o mundo sim, é eterno, mas criado por Deus.

Santo Tomás, com toda a tradição cristã, sustentou sempre que o mundo, como morada do homem, é obra da ação divina, teve início no tempo e com o tempo; mas, impressionado sem dúvida pelos argumentos com que Averróis demonstra que, embora criado por Deus, o mundo existe de fato *ab aeterno*, envereda por uma via média, e contra a opinião de numerosos padres da Igreja e teólogos afirma que, mesmo admitida a criação *ex nihilo*, não se pode demonstrar a impossibilidade absoluta da eternidade do mundo, vale dizer, não podemos provar que seja

intrinsecamente contraditória a existência de um mundo criado por Deus desde a eternidade, e que por conseguinte teria a mesma duração que a causa primeira [54]. Os tomistas seguiram neste ponto ao Mestre, até nossos dias, mas, fora dessa escola, foi universalmente impugnada. Com tal solução média pretendia o Angélico deixar a salvo as argumentações de Aristóteles e de Ibn Rochd.

Outra das questões mais difíceis e controvertidas em metafísica é a da natureza do *princípio de individuação*. Em outros termos: discute-se qual seja o elemento intrínseco e substancial que dentro da identidade e unidade específica é raiz e causa da multiplicação e distinção numérica dos indivíduos. Tomás aceita como inquestionável a doutrina peripatética, de que a matéria é a raiz dos caráteres individuais, como a forma o é dos específicos. Como, porém, não é fácil — nem seguramente possível — compreender de que modo a matéria, sendo absolutamente indeterminada, pode ser fonte das determinações individuais, esforça-se o Angélico por superar essas dificuldades.

Neste particular, o pensamento de Avicena e de Averróis foram precedentes decisivos. Com efeito, Averróis, completando e ampliando de uma parte a visão do Estagirita, e, de outra, emendando também a doutrina de Avicena, concebe a matéria em dois momentos simultâneos diferentes: a matéria-prima, pura potencialidade substancial, suscetível de todas as formas sensíveis, e a mesma matéria informada primitivamente pela extensão, que lhe confere a *corporeidade* e, conseguintemente, o acidente da *quantidade*. É pela quantidade tridimensional que a matéria se torna divisível e se individualiza. É aqui onde se insere o problema da individuação.

Santo Tomás, matizando esta concepção da matéria-prima, ensina que Deus cria simultaneamente, com essa matéria-prima, as quatro substâncias elementares: água, ar, terra e fogo, que com quatro formas distintas e contrárias dão à matéria-prima a *corporeidade* e, deste modo, da união de matéria e forma resulta a *substância corpórea*, à qual correspondem as *dimensões*, próprias do acidente da *quantidade*. É a quantidade *signata* que torna possível, pela ação das causas eficientes, a multiplicação das *substâncias corpóreas* completas *in genere substantiae*, em *indivíduos substanciais* [55], de tal modo que a geração e a corrupção procedem não da forma ou da matéria só, mas do sinolo ou composto. "In questo ordine d'idee, frisa de Ruggiero, è anche Averroè, la cui suggestione sul pensiero di Tommaso appare evidente" [56]. Quando, pois, o Angélico afirma que a *materia signata quantitate* constitui o princípio de individuação, refere-se à multiplicação de uma substância corpórea já indivídua, isto é, em si mesma constituída por qualquer dos quatro elementos primários mencionados, em indivíduos substanciais dentro de cada uma dessas quatro espécies. Com esta doutrina da individuação pretende o Santo Doutor eludir a antinomia resultante do fato de atribuir a determinação individual a um elemento essencialmente indeterminado.

De Avicena deriva a famosa fórmula do princípio de individuação, usada pelo Aquinense e por toda sua escola até hoje: matéria

signata quantitate, isto é, a matéria não formalmente mas em quanto modificada pelas dimensões da quantidade, em razão da forma substancial que recebe. Foi o tradutor de Avicena, Domingo Gundisalvo, quem cunhou a expressão latina e dele a tomou Santo Tomás. O tradutor de Averróis usou no mesmo sentido *materia demonstrata.* Em ambos os filósofos as expressões são tomadas no sentido primário de designar, mostrar, etc. [57].

Foram os árabes que primeiro formularam a prova da existência de Deus baseada na doutrina do *Motor imóvel.* De Averróis a recebe Santo Tomás, bem como a do governo divino do mundo. Amor Ruibal faz notar que muito embora o Aquinense, seguindo Averróis, considere de origem aristotélica aquela prova, acontece que o Estagirita, com a doutrina do *Motor imóvel,* "lejos de probar la existencia de Dios se propone demonstrar la existencia del movimiento eterno del mundo en cuanto medida por un centro inmóvil, que *no es causa* del movimiento del universo, ni por consiguiente razón de su existencia, sino simple complemento del mismo" [58]. Em todo caso, a transformação e adaptação daquela doutrina verificada pelos árabes passou ao doutor de Aquino e por ele a toda a escolástica posterior.

Para demonstrar que Deus *non est in genere substantiae,* alega Tomás palavras de Avicena e de Averróis [59]. A este último alega também nas provas sobre a unicidade de Deus [60], e ao tratar de como Deus está em todas as coisas, dá como razão da onipresença a doutrina de Avicena, segundo a qual "illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam cesset" [61].

De Santo Agostinho, quando fala da mutabilidade dos seres, é a expressão: "Spiritus creator movet seipsum sine tempore ac loco" [62]. Santo Tomás, ao resolver a aparente objeção que daí poderia tirar-se contra a impossibilidade de mutação em Deus, diz que Santo Agostinho, no lugar citado, toma o *mover-se lato sensu,* segundo o qual chamamos movimento o próprio ato de entender ou querer "que a rigor não são movimentos, senão operações", e corrobora logo sua solução com palavras de Ibn Rochd tomadas do seu Comentário à Metafísica de Aristóteles [63].

É bem interessante verificar o paralelismo existente entre Ibn Rochd e Tomás em momentosos problemas teológicos como o da Providência e governação do mundo. Explica Averróis como a existência do pecado e a condenação eterna dos malvados não se opõem à justiça divina nem à sua providência sábia, que tudo dispõe com perfeitíssima ordem encaminhada a um fim. Tomás aceita, como não podia menos de ser, visto a perfeita ortodoxia da doutrina, a exposição averroísta e "servindo-se das mesmas razões, e até com os mesmos exemplos do teólogo cordovês, demonstra como a ordem e harmonia do cosmo não excluem, antes exigem a existência do mal; e aduz literalmente o exemplo do fogo, que Ibn Rochd utiliza para explicar que "Deus cria o bem pelo bem, e o mal por razão do bem" [64]. O texto de Averróis, como o transcreve Asín, é o seguinte: "Assim, por exemplo, o fogo foi criado para que subsistam aqueles seres cuja existência não se daria se não exis-

tisse fogo; sem embargo, da natureza do fogo segue-se *per accidens* a corrupção (al-fasad) de alguns seres. Se, porém, compararmos a corrupção que dele se segue, que é o mal, com a existência (al-wuchud) que ele produz, que é o bem, resulta mais excelente que exista fogo e não que deixe de existir. Logo o fogo é bom" [65].

Analisa o Angélico, no livro *De ente et essentia* (cap. IV), a função abstractiva de nosso entendimento pela qual obtemos as noções universais genéricas e específicas, que só se aplicam aos indivíduos segundo aquele ser que tem no entendimento; nesse contexto, "Santo Tomás faz sua a forte expressão de Averróis: *intellectus est qui facit in rebus universalitatum;* é o entendimento que faz o universal" [66]. E referindo-se ao entendimento humano "que está em potência para todas as coisas inteligíveis" [67] diz que é como quadro-negro em que nada ainda está escrito, e parodiando um exemplo de Averróis, frisa Ramírez, compara-o com a matéria-prima, que é pura potência receptiva de qualquer forma substancial corpórea [68].

Foi nossa pretensão, neste breve exame das influências de Averróis em Santo Tomás, sugerir apenas em nossos leitores a riqueza do tema e estimular com isso a outros, para empreenderem o estudo exaustivo de matéria tão interessante para a história das idéias e da cultura do Ocidente.

NOTAS

1. G. Théry, O. P. Toléde, *Grande ville de la renaissance médiévale* (Oran, 1944).
2. Claudio Sánchez-Albornoz, *El Islam de España y el Occidente, in, L'Occidente e L'Islam nell'alto medioevo,* Centro de Studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1965, I, p. 294.
3. Rog. Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita.* Ed. J. S. Brewer, Londres, 1859, p. 30.
4. Martin Grabmann. *Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung,* 8 ed., Munique, 1949, p. 58. Do mesmo parecer é Franz Ehrle, *Grundsätsliches zur Charakteristik der neuesten. Scholastik,* Friburgo, 1918, p. 8. Em câmbio, Fernand van Steenberghen em sua obra *La Philosophie au XIIIe siècle.* Louvain, 1966, minimiza, em benefício do aristotelismo, as influências arábicas em Sto. Tomás; não reconhece que a utilização dos autores arábico-judaicos, sobretudo em obras mais estritamente teológicas, como os *Commentaria* às Sentenças de Pedro Lombardo, foi enorme e freqüente, embora bem inferior à de Aristóteles. Lamenta-se também Steenberghen de que quase nada tem-se estudado das relações entre Sto. Tomás e os filósofos árabes (p. 333). Na verdade, o que acontece é que o ilustre historiador belga não se acha devidamente informado, e desconhece toda a rica bibliografia espanhola sobre esse tema, já que existem meritíssimos trabalhos, como os de Asín Palacios, Cruz Hernández, M. Alonso, A. Lobato etc., que versam amplamente essa matéria.
5. Abelardo Lobato, O. P., *Avicena y Santo Tomás*: Estudios Filosóficos IV (1935) 74.

5 bis. Cfr. Angel Cortabarria, *El estudio de las lenguas en la*

Orden Dominicana: Estudios Filosóficos XIX (1970) 96.

6. Joan Tusquets, *Metafísica de la generació segons Sant Tomás, Albert el Gran i Averrois*: Miscellanea Tomista, Extraordinari D'Estudis Franciscans, Barcelona, 1824, p. 327.

7. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofia y del dogma*, Santiago, s. d., tomo IV, p. 352 n.º 353.

7 bis. Johann E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin-Zürich, 1930, pp. 192 e s. Quanto ao epíteto de *o mais anticristão*, veremos logo que não passa de um chavão, hoje desacreditado como anti-histórico.

8. Cfr. Aristótele, *La Metafísica*[4], Traduzione e note de A. Carlini, Bari, 1965; Valentin Garcia Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilíngüe, Madrid, Gredos, 1970, 2 vls.

9. Cornelio Fabro, *Tommaso d' Aquino*: Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1954, XII, col. 265.

10. Ap. Santiago Ramirez, *Suma Teológica de Sto. Tomás. Introducción General*, (BAC) I[3], Madrid, 1964, p. 72. Já Guido de Ruggiero, ao contrário, levando em conta que Tomás negou ou suavizou algumas teses do Estagirita como: a eternidade do mundo, as doutrinas sobre a emanação, a unidade do intelecto, etc. — ao passo que o filósofo cordovês as expõe com convicção dentro do contexto lógico das premissas aristotélicas —, julga que "il titolo di Comentatore per autonomasia è stato pui giustamente appropriato dalla storia ad Averroè anzichè a Tommaso". São pontos de vista. *Op. cit.* p. II, vol. 3.ª, p. 122.

11. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931, vol. II, parte 2.ª, p. 914. Em seguida, acrescenta que "o desígnio de toda a vida de Sto. Tomás não foi senão o de reconciliar a sabedoria aristotélica e muçulmana com a teologia cristã". *Ibid.*

12. *Thomas von Aquin*[8], Munique 1949, p. 56, (der beste Aristoteleskenner des Mittelalters).

13. Mandonnet, *Des Écrits authentiques de S. Thomas d' Aquin*[2], Friburgo, 1910, p. 60.

14. E. Renan, *Averroès e l'Averroisme*, II p., cap. 2.º, par. VII, 3.ª ed. Paris, 1866, p. 237.

15. Infatti a differenza di Alberto Magno che come Avicenna usa la parafrasi, S. Tommaso adotta, con Averroè, il metodo letterale. *Enciclopedia Catt.* XII, col. 265. Não sei porque Jean Rimaud, após afirmar que o Angélico consultava os árabes para compreender Aristóteles, acrescenta: "sem por outra parte duvidar que Alberto o teria exposto melhor que Averróis! — (*Thomisme et Méthode*, Paris, 1925, pp. 35-36).

16. Cfr. Mandonnet, *Siger de Bravant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1911, 1961, p. 15.

17. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin*: Mittelalterliches Geistesleben, Munique, 1926, I, 282. Referindo-se, sem citá-los, a esse adicional esclarecimento de Grabmann,

sobre as fontes do método expositivo de Santo Tomás, escreve Meyer: Qualquer que tenha sido seu conhecimento do método de exegese bíblica, em todo o caso "a influência de Averróis sobre Sto. Tomás é incontestável". Hans Meyer, *Thomas von Aquin, sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*[2], Paderborn, 1961, p. 15.

18. Boehner-Gilson, *Historia da filosofia cristã*, Petrópolis, 1970, p. 351, Cfr. também Meyer, *Thomas von Aquin*, p. 14.

19. Sobre o "espanholismo" de Averróis, cfr. Cruz Hernández, *Filosofia hispano-musulmana*, II, 38-45. O estudo de Averróis contido neste tomo é seguramente, depois do clássico de Renan, o mais completo e perfeito que se tenha escrito sobre o pensador cordovês.

20. Cfr. Antonio Cornellas y Cluet, *Demostración de la armonia, entre la religión católica y la ciencia*, Barcelona--Madrid, 1880, p. 312.

21. *Thomas von Aquin*, 15. Em páginas sucessivas expõe Meyer o gradativo afastamento tomista dos filósofos árabes.

22. Harry V. Jaffa, *Thomisme and Aristotelisme*, Chicago, 1952, p. 7.

23. *Div. Com.* Inf. v. 144.

24. *Introd. to the History of Science* vol. II, p. 359. A melhor das edições e a mais divulgada até hoje é a de Veneza em 10 vls. de 1553--1560, reproduzida em edição fotomecânica em Francfort, 1962.

25. Cfr. O Braunsberger, *B. Petri Camisii Epistulae et Alta*. Friburgo 1896-1923, vol. VI, p. 60, 67-68, 593.

26. *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. II, § 59.

27. *Introd. to the Hist. of Science*, II, 861.

28. Juan L. Vives, *Obras completas*, versão de L. Riber. Madrid, 1948, t. II pp. 487-488.

29. Sarton *op. cit.* II, 358.

30. E. Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, Paris, 3.ª ed., 1866, pp. 162-172.

31. Miguel Asín Palacios. *El averroisme teol. de Santo Tomás de Aquino* (*in* Homenaje a Codera), Zaragoza, 1904, pp. 271-331; incluído mais tarde no vol. *Huellas del Islam*, Madrid, 1941.

32. Cfr. Cruz Hernández, *La filosofia árabe*, p. 253.

33. Gómez Nogales, que descobriu, há pouco, o manuscrito duma refundição de Averróis do comentário ao *De anima* de Aristóteles e lhe prepara a publicação em castelhano, informa-nos que de sua leitura se desprende que a doutrina psicológica averroista, impugnada pelos autores medievais e por Santo Tomás no *De unitate*, não interpreta corretamente a do próprio Averróis. Daí suspeitar, sagazmente, Gómez Nogales, que foi por isso que Santo Tomás, não tendo achado tal doutrina nos textos de Averróis, dirige sua refutação, não contra Averróis, mas *contra averroistas*. Cfr. Salvador Gómez Nogales, *Problemas alrededor del "Compendio sobre el alma" de*

Averroes: Al-Andalus, Madrid, XXXII (1967) 1-36.

34. Asín Palacios, *Las huellas del Islam,* Madrid, 1941, pp. 14 e 50-61.

35. Amor Ruibal, *Los problemas* etc. tomo IV 352 e ss., n.os 353, 365 e tomo II, p. 331, n.º 281.

36. Cfr. L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris, 1909.

37. Clemens Baeumker, *Magister Petrus de Hibernia, der Jugend Lehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred,* Munique, 1920, p. 32.

38. M. Grabmann, *Magister Petrus de Hibernia,* etc. *in* Philosophischer Jahrbuch, 1920, pp. 347-362.

39. Cfr. Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie: Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 12 ed. Basileia, 1951, pp. 429 e 753.

40. Cfr. *Las huellas del Islam,* p. 52.

41. "Devemos antes de tudo, diz van Steenberghen, prezar os esforços realizados por Averróis para formular com precisão as relações da filosofia e da religião". Cfr. *La Philosophie au XIIIe siècle,* p. 43. Ainda bem, hoje é geral esse reconhecimento.

42. Maurice de Wulf, *Histoire de la Philosophie Médièvale,* 6.ª ed. Lovaina, 1936, t. III, p. 155.

43. Wulf, *op. cit.,* pp. 144 e 155.

44. Wulf, *op. cit.,* III, p. 178.

45. Asín Palacios, *op. cit.,* p. 21.

46. "Muito deve Santo Tomás, diz Tusquets, a Averróis e tudo que contra esta tese se diga não passa de preconceito errôneo." *"Metafisica de la Generació, segon Sant Tomàs, Albert el Gran i Averróis, in Miscellania Tomista:* Estudis Franciscans, Barcelona, XXXIV (1924) 320.

47. Louis Rougier, *La Scol. et le Thom.* Paris, s. d., p. 342.

48. Asín, *Los orígenes de la teologia* etc., *in Melanges Mandonnet,* p. 65. Em *Las huellas del Islam,* pp. 70-72, relata Asín como, antes de dar com o texto de Ibn Arabí, as origens da teoria das duas verdades intrigava a Mauricio de Wulf, que o interrogou sobre o caso. Foi anos após a pergunta de De Wulf que fez o importante descobrimento.

49. Asín, *Las huellas,* etc. p. 52.

50. Averróes, *Accord de la Religion et de la Philosophie,* versão de L. Gauthier, Argel, 1905, p. 26.

51. Com referência aos dois famosos livros acima mencionados, diz o ilustre arabista e profundo conhecedor de Ibn Rochd, Mahamoud Kassem (*Teoria de la emancipación en los filósofos musulmanes: Pensamiento.* 28 (1972) 144) que "de ellos muchas huellas podemos hallar con certeza en da Suma Teológica".

52. Amor Ruibal, *Los problemas* etc. II, p. 331, n.º 281.

53. Cfr. Cruz Hernández, *Filosofia Hispano-musulmana,* II, p. 22 ss.

54. Francisco de Toledo, *in Commentaria una cum quaestionibus in ecto libros Aristote-*

lis de Physica auscultatione. Alcalá, 1577, Lib. VIII, c. II, q. II; discute com profusão o problema da possibilidade de uma ação criadora eterna e atribui a esta doutrina alguns erros em que incorreram Averróis e Avicena.

55. Cfr. Fralle, *Hist. de la Fil.*, II pp. 874-892.

56. *Storia della Fil.*, p. 2.ª, vol. III, p. 154.

57. Cfr. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia"*, pp. 11, 59-70, 104-125.

58. *Los problemas fundamentales...* vol. IV, pp. 353-354.

59. Cfr. S. Thom. *In I Sent.* d. VIII, q. IV, a. 2.º (da edição de Madrid, 1769, t. I, p. 83.)

60. Ibid. D. XXIV, q. I, a, I conta (ed. cit. p. 217).

61. Ibid. Dist. XXXVII, q. L, a I, *Respondeo.* Ed. Matritense, p. 323.

62. S. Agustin, *De Genesi ad litteram,* Lib. VIII, c. XX, *in Obras* (BAC) vol. XV, pp. 803-804.

63. S. Thom. *In I Sent.* d. III, a. I, ad 2. Ed. de Madrid, I, p. 79.

64. Cfr. Amor Ruibal, *Los problemas...* IV, 361-362.

65. Asín Palacios, *Huellas del Islam,* pp. 57-58. O texto correspondente de Santo Tomás acha-se na *Summa contra gentiles,* L. III, c. 71.

66. Rolland-Gosselin, *Le "De ente et essentia"*, pp. XXIII e 28.

67. S. Thomae, *De malo,* 16, 12 ad 2.

68. Santiago Ramírez, *La filosofia de Ortega y Gasset,* Madrid, 1958, p. 230.

S. TOMMASO FILOSOFO, CONTINUATORE CRITICO DI ARISTOTELE

CARLO GIACON, S. J.

Vorrei trattare la questione sulle relazioni tra S. Tommaso filosofo e Aristotele. Egli ne è stato un commentatore: come ne compreso il pensiero? in qual modo lo ha penetrato? Quali posizioni ha fatte sue? alcuna le ha eviluppate? alcune sono sue originale? oltre le ha criticate, e como?...

Innanzi tutto è opportuno vedere quando, in quali circonstanze, com quale spirito agli è venuto a contatto col pensiero aristotelico. Questo può apparire dallo studio storico della sua formazione intelettuale e suprattutto da un esame delle sue primo opere. Un primo incontro con le opere di Aristotele nel periodo della formazione, lo dovette avere nell'Università di Napoli, da poco fondata da Frederico II, deve Martino di Pacia insegnava logica, e Pietro d'Irlanda fisica: vi si conoscavano alcuni tenti aristotelici di logica, tradotti dal greco e dall'arabe fin dalla seconda metà del sec. XII, e nuovamente tradotti da Michele Scoto. Li dovette ristudiaire durante la permanenza al castello di Montecassino, e poi a Colonia, dove ne ebbe a disposizione altri che già orano oggatto di studio da parte di Alberto Magno; si sa che ascoltò il commento fatto da Alberto all' *Etica a Nicomaco*. Quando poi andò a Parigi si può dire che le opere principali di Aristotele erano già presenti, ma in traduzioni latine delle traduzioni arabe; le traduzioni di Guglielmi di Moerbeke, immediatamente dal testo greco, inizindo col 1260, quando ormai il pensiero filosòfico di S. Tommaso era definitivo nelle linee essenziali.

Dalle sue prime opere poi si può desumere l'incontro con Aristotele. Qui è di estremo interesse notare le inopinate preferenza tomistiche. Se si considerano: la grande opera: *Commento alle Sentenze* e le piccole opere: *De ante et essentia* e *De principio naturae*, si può rimanere maravigliati riscontrando nella prima, di natura prevalentemente teologica, la vastità di crudizione che vi ò dispiegata: agli fa vedere d'essere venuto a contatto con i Padri della

Chiesa e com i dottori dell'alto medioevo cristiano: S. Ilario, S. Ambrosio, S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, Boezio, S. Gregorio Magno, S. Isidoro, S. Giovanni Damasceno, S. Anselmo, S. Bernardo, Ugo e Ricardo di S. Vittore; mas se notiamo a quali autori si riferince quando tratta questioni filosofiche, vediamo che preferince seguire Platone ed Aristotele, i neoplatonici Proclo e lo pseudo--Dionigi Areopagita, gli arabi Avicenna e in parte anche Averroè. Nelle contemporance seconde opere sono già osposte la linee casenziali delle sue preferenze filosofiche.

Il *De ente et essentia,* nella sua concisione e brevità, espone la struttura portante di tutta la metafisica aristotelica: ogni ente, comunque esistente, o è atto puro o è composto di atto e di potenza; l'atto puro è unico e infinito; la composizioni com la potenza rende l'atto finito e moltiplicabile. Siccome poi ogni ente o è da sè quanto è, o lo è dipendentemente da un altro, l'atto puro è ciò che è da sè quanto è, è ciò che non dipende da una causa poe essere ciò che è; l'atto puro è, nel suo genera, incausato, causa prima, e tutti gli atti finiti e molteplici sono, nel loro genere, causati dall'atto puro. L'essere poi in quanto atto di esistenza è l'atto supremo. Ne segue che, siccome le intelligenze pure e le sostanze materiali sono finite e molteplici, non sono l'atto puro dell'essere; esistono però; dunque sono tutte causate dall'atto puro dell'essere, che à chimmato Dio; dunque esiste Dio, atto puro dell' essere, e, por ciò stesso, unico e infinito. Nelle intelligenze pure v'è composizione di atto e di potenza, cioè di esistenza e di essenza; ma l'essenza non é constituita da materia; perclò è, in quanto tale, infinita e unica, quanti individui tante specie. Nelle costanz e materiali viè, oltre la composizione di esistenza e di essenza, abche la composizione, nell'essenza, di forma e di materia; perciò sono molte nella stessa specie, e la materia, in quanto potenza, è il principio di moltiplicazione e di individuazione.

Nel *De principio naturae* si aggiungono altre determinazioni particolati cerca la sostanze corporre: l'impossibilità della materia prima di esistere da sola; la generazione è propriamente del composto di materia e forma e non della forma soltanto; le cause del divenire sono quattro, e il fine è la prima fra le cause perchè provoca la causa agente a far succedere le forma nella materia. In generale: l'atto è, assolutamente parlando, prima della potenza, e il perfetto prima dell'imperfetto, e non ricoversa. Il conceito di essere, o di ente, nom è generico perchè non ha differenze che non l'includano; perciò non si deve parlare di differenza dell'essere come si parla delle differenze generiche e apecifiche, e conchiudere al monismo dell'essere; le differenze sonno implicita nello atesso concetto di essere, il quele, abbraccionio tutte le difference, non dev'essere considetato come un concetto univoco, benal come un concetto analogo, inchiudendo insieme indentità e differenze. L'esistenza dev'essere considerata come l'atto per eccilenza, atto di tutti gli atti e di tutte le forme; siccome poi l'essere nostanziale è in ogni ente l'essere fondamentale (e non secondario come l'esser delle forme accidentali), non può essere che unico, a perciò la forma sostanziale non può essere in ogni ente che unica.

Come mai S. Tommaso, nei testi aristotelici, o corroti in se stessi o deformati dai commentator; si giunto ad avere chiare e distinto le linee essenziali del pensiero dello Stagirita, può apparire come un mistero. Ciò non ostante sul valore di tali linee essenziali non si nota in lui nessun dubbio, nessuna targiversazione, pur notandosi incertezze e mutamenti circa posizioni secondarie. Nell'opuscolo *De substantia separatia,* una delle sue ultime opere, lasciato incompiuto, si retrova ancora che l'essere supremamente vero è causa lell'essere e della verità di tutti gli altri esseri; le intelligenze pure, non avendo materia, sono constituite soltanto di essenza e di esistenza; il primo vero e il primo ente à atto assolutamente puro; ogni ente è tanto più perfetto quanto maggiore è la sua pertecipazione all'essere, e siccome l'atto ha la priorità nulla potenza e partecipa perciò di più all'essere, è più perfetto ciò che è più in atto; Dio è essere e atto "per se subsistenze", e perciò unico in tale somma perfezione, come unico è ogni o forma "subsistense", cioè non atto di una potenza; le intelligenze pure sono infinite "sotto" e finite "sopra", cioè infinite nell'essenza, perchè non hanno materia moltiplicante e limitante, e finite nell' esistenza perchè la ricevono dal di fuori di sè secondo la misura dell'essenza; le sostanze materiali sono finite "sotto" e "sopra"; Dio è infinito "omnibun modis" perchè è l' "ipsum esse subistens"; la materia è pura potenza, e con ciò è il principio di individuazione nelle constanze corpore.

Ritengo che nessun commentatore aristotelici, prima e dopo S. Tommaso, abbia riconosciuta l'essenzialità, nella concezione metafisica della realtà, della dottrina dell'atto e della potenza; ed ogli, non soltante la comprese in se stessa e nella sua essenzialità, ma ne condusse avanti le applicazioni, facendo compiere alla dottrina importantissimi progressi, non previsti dallo stesso Aristotele, Platone e Aristotele si erano trovati di fronte al moniamo e all'immobilismo parmenidel, che dichiarava contradittorio il divenire, e riducava e semplica parvenza ingannevole il mondo dell'esperienza. Platone intul che il vizio del ragionamento di Parmenide consistava nell'aver considerato il concetto dell'essere comme concetto semplice e univoco, e non compleano e analogo, e disue che avevano uguale diritto ad essere il movimento e la quiete, l'identico e il diverso. Aristotele, seguendo l'intuizione platonica, apiegò che il devenire sarebbe stato contraddittorio se si fosse trattato di passaggio dall non'essere totale e assoluto all'essere totale e assoluto e viceversa, ma non era più contraddittorio, se si fosse trattato di un passaggio dall'essere in un certo modo all' essere in un altro, dall' essere in atto all'essere in potenza, e viceversa. Nelle sostanze corporee il deventre era il succederai di accidenti nelle sostanze, o di forme sostanziali nella materia prima.

Siccome poi essere in divenire ed essere in movimento erano e sono la stessa cosa, e può essere detto movimento non soltanto il movimento locale ma anche le alterazioni e le generazioni, ogni movimento, o acquisizione di una determinazione nuova, deve casere provocato da un movento o motore, causa del movimento. Se però un movente muove in quanto è mosso, dà in quanto riceve, cioè propriamente trasmette, non è veramente causa del movimento; vera causa

del movimento è quel movente che dà senza ricevere, quel movente che non deve poter ricevere par dare, che non è in potenza a ricevere, e che movendo non perde nulla di ciò che è, comme l'anima che muove le membra di un corpo vivente. Ora, poichè nel mondo umano e cosmico tutto è in movimento, deve esistere, sostiene Aristotele, un movente immobile, che provoca, immediatamente e mediatamente, tutti i movimenti senza essere in potenza ad alcuno di esci, che perciò è atto puro, vita beata, bellezza insuperabile, intelligenza suprema, bene sommo, perchè appunto vera causa, prima e ultima, di quanto avviene nel mondo.

Il monismo e l'immobilismo di Parmenide erano separati, e Aristotele si appagò di questo superamento. I discepoli, gli interpreti, i commentatori di Aristotele spiegarono in modi diversi il nuo pensiero ammettendolo e negandolo, in tutto o in parte ma non lo superarono nella direzione da lui impressa. Chi fece il balzo in avanti fu S. Tommaso adoperando elementi del tutto aristotelici, quando considerò l'esistenza non semplicemente come un dato di fatto, ma come atto e perfezione, ed applicò a un tale atto la dottrina dell'atto e della potenza. L'esistenza infatti può essere considerata come il semplice trovarsi di una cosa allo stato di esistente di fato invece che di possibile e di semplicamente concepibile. Può però essere considerata come perfezione e atto se si pensa che il semplice possibile, finchè non esiste veramente, sarà bensì qualcosa di pensato, ma non ha una propria realtà, una perfezione propria. L'esistenza riguardo all'essenza è concepita allora come la forma riguardo a una materia, come l'anima di un essere vivente cui dà la vita, come una scienza che fa essere intelligente un ignorante, come la bellezza che fa bello un fiore; l'esistenza è ciò che fa esistere realmente o un pezzo d'oro, o un cane, o un uomo; l'essenza di una cosa è una certa capacità di esistere, l'esistenza sodisfa tale capacità; dove poi non c'è nessun limite o essenza determinata, e c'è esistenza illimitata, è essa lastessa esistenza che come tale esiste, la sua essenza è esistere necessariamente e assolutamente: è la perfezione sussistente dell'esistenza, l'atto puro dell'esistenzà. L'esistenza è il valore che valorizza tutti i valori e che, al vertice, è il Valore stesso; in lui l'esistenza non è concepita come lo stato di attualità dell'essere perfettissimo ma è ciò che lo fa essere appunto perfettissimo, il valore dei valori nel modo assoluto di darsi.

Applicando allora all'esistenza considerata come atto la dottrina dell'atto e della potenza, ne deriva subito la distinzione reale tra esistenza ed essenza negli esseri che non sono l'atto puro dell'esistenza, e l'identità tra esistenza si essenza nell'atto puro dell'esistenza; l'essenza dell'atto puro è di essere l'esistenza assoluta e perfetta. Come per Platone la Bellezza, Idea pura e sussistente, sta alle bellezze di un fiore o di un volto, cosi l'Esistenza pura e sussistente ata alle esistenze di tutte le cose che esistono: questo hanno un'essenza determinata e particolare, che potrebbe esistere e non esistere; sono le essenze possibili a tutte le cose creabili; l'essenza dell'Esistenza pura è ansoluta non è un'essenza possibile, ma è necessaria, non può non esistere, proprio perchè la sua essenza è di esistere necessariamente; è l'esi-

stere assoluto. Ne deriva subito puro che una tale Esistenza è unica e perfettissima, ha cioè in sè tutte le perfezioni possibili allo stato di perfezione pure e semplici, cioè non coinvolgenti limiti e imperfezioni, per quanto cioè vi è di perfezione in tutte le perfezioni creabili, e infinitamente di più e di maglio.

Ne deriva soprattutto il concetto di creazione come modo proprio dell'agire di una tale Esistenza: l'Esistere deve far esistere totalmente: nulla di comunque esistente può sfuggire alla sua azione: è la sua propria. Ed è intorno a questo concetto di creazione che in modo del tutto caratteristico sono messe in evidenza la relazioni tra il pensiero filosofico di S. Tommaso e quello di Aristotele. Nel giè citato opuscolo *De substantiis separatis,* scritto verso il termine della composizione delle due *Summae* e della sua vita, espone quali sono, riguardo appunto alle "sostanze separate" o immateriali, le posizioni nelle quali concordano Platone ed Aristotele: "Primo conveniunt in modo existendi ipsarum. Possuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat; et quantum ad hoc id a quo participat est causa ipsius... Sic igitur, secundum Platonem, summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis quod unaquasque earum et unum sit et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia ut dicit, necesse est quod id quod est maxime ens et maxime verum sit causa essendi et veritatis omnibus aliis"[1]. Platone ed Aristotele hanno ammessa l'esistenza di alcune sostanze necessarie, esistite cioè "da sempre", che hanno però l'origine e la causa della loro necessità "da altro da sè"; secondo loro, "sunt quaedam necessaria quae causam suae necessitatis habent". Non ne segue quindi che, per il fatto di aver ammesso sostanze esistite da sempre, essi abiano tolta alle medesime la necessità di ensere causate: "non ergo aestimandum est quod Plato et Aristotele, propter queo posuerun substantiis immateriales, seu etiam caelestia corpora, semper fuisse, eis subtraxerint causam essendi". Platone ed Aristotele non sono in contrasto son la fede cattolica, perchè hanno negata la creazione delle sostanze eterne; essi infatti hanno ammesso che le sostanze eterne, estite da sempre, sono però causate e create; ma sono in contrasto perchè hanno ammesso che esisto e che necessariamente deve eistere qualche cosa ab aeterno: il "fatto" della loro esistenza e la sua "necessità" sono contrari alla fede cattolica: "non enim in hoc a sententia catholicae fidei devivarunt quod hujusmodi posuerint increata, ned quia posuerunt ou semper fuisse, cuius contrarium fides catholica tinet"[2].

S. Tommaso ritione che Aristotele abbia pensato che il Motore immobile, cui era pervenuto come a causa efficiente del movimento e perfezionamento di tuto quanto avviene nell'universo, e che non dubitò di chiamare Dio, fosse anche "creatore" del mondo, cioè produttore dal nulla del'essere e dell'esistere dell'universo, di tutte le sostanze corporee e incorporee, fossero anche esistite ab aeterno[3]. Ora: dalla considerazione di tutto l'insieme del pensiero di Aristotele non risulta che egli abbia considerato come creatore il suo Motore imobile; risulta che egli ha posto

i principi dai quali deriva, mediante uno eviluppo logico, la creazione dal nulla, ma egli non l'ha affermata. S. Tommaso non ha "forzato" i principi posti da Aristotele, non ha fatto dir loro quel che essi non centenciano implicitamente: Aristotele fu per eccelenza il filosofo del divenire; fu perciò anche il filosofo dell' essere perchè polemizò contro l'essere proposto da Parmenide e affermò che l'essere appartiene agli enti in modo radicalmente diverso, porchè può darsi in atto e in potenza, come sostanza e come accidenti, come materia e come forma, come causa e come efetto; considerò l'esistenza degli enti dell'esperienza, ma non fuil filosofo dell'esistenza, non la problematizzò, non la considerò come atto, ma semplicamente come dato di fatto, come del resto l'avevano considerata Eraclito e Parmenide, e dopo S. Tommaso l'hanno consideratu Scoto, Suarez, Cartesio, Leibniz e Kant.

I principi aristotelici che condussero S. Tommaso al concetto di creazione, sono qualli che egli riporta nei suoi testi: è veramente causa delle proprietè e delle determinazioni delle cose quell'essere che ha tali loro proprietè in modo massimo, por cui se le cose esistono e sono verre, deve esistere il "massimamente essere" e il "massimamente vero", come di tutte le cose che sono più o meno calde, vera causa non è un'altra causa che a sua volta per riscaldare debba essere riscaldata, ma una cosa che sia il "massimamente" caldo, il "fuoco" [4], cicè una energia calorifica che produca calore senza riceverse e senza perderne, parallelamente all'anima che, come si è detto, è la vera causa del movimenti locali delle membra di un corpo vivente. E Aristotele anche aggiungo che vi sono cose che sono la causa dell'esistenza di altre, mentre esse non hanno uno imenso daltre l'oro esistenza e che eidiemos estos hon tanto di verità quanto ha di essere; ma causare l'essere in quanto essere non à creare?... Aristotele poi, in un altro tento della *Metafisica* [5], afferma chè alcune cose sono necessarie, cioè un possano essere diversamente da come sono, di una necessità che è loro intrinseca, cioè sono necessaria "da sè", mentre ve ne sono altre che sono benai necessarie ma che hanno "da altro da sè" la causa della loro necessità, cioè la ricevono dalle cause necessarie "da sè". Aristotele non dice di più; ma causare l'essere di cose ingenerabili incorruttibili, cioè non aventi materia, non è far esistere dall nulla, non è creare?...

Aristotele inoltre, nel *De Caelo*, commentato da S. Tommaso, afferma, che le cose che atanno fuori dell'ultimo ciclo, sono agenti dal luogo e dal tempo, sono immutabili e imperfettibili, hanno una vita del tutto autonoma e divina, una vita eterna; e la loro eternitá non è semplicamente una durazione corrente anche senza inizio e senza fine, che è propria di cose che atanno sempre nel tempo; esse sono fuori del tempo; la loro esistenza è tutta insieme sempre, perchè sono del tutto immutabili e divino [6]; da esse "dipende" l' essere e il vivere di tutte le cose contenute nell'universo, essere e vivere che è dato ad alcune più e ad altre meno. S. Tommaso, a questo punto, richiama il testo della *Metafisica* dove Aristotele tratta del "fueco" e del massimamente ente e vero". Ed è pure da notare che Aristotele qui ripete l'affermazione che adopera arrivato che è al suo Motore immobile, dal quale egli dice, "dipende"

il cielo e la natura: qui dice esplicitamente che lo atesso "esistere" delle cose dell'universo dipende da chi esiste e vive indipendetemente dall'universo. Questo "dipendere nell'essere" della cose dell'universo e non semplicamente nell' "essere mosse", non significa forse "essere create dall nulla"? Però Aristotele non ha esplicitato tutto quanto era contenuto nelle sue affermazioni: ocorreva fare un notavole passo avanti.

Nella filosofia della natura, che Aristotele espone nei suoi libri di *Fisica,* S. Tommaso segue e adotta le posizioni dello Stagirita: vi sono corpi celesti e corpi terrestri: questi sono generabili e corruttibili, alterabili, e mobili di moto locale in alto o in basso; i celesti, poichè non risultano in essi mutazioni nè nelle sostanze nè negli accidenti, sono ingenerabili e incorrutibili, e sono mobili di moto circolare. Per rendere concepibili le mutazioni occorre ammetere che i corpi siano composti di forma e di materia come di atto e di potenza. Materia e forma sono i principi o cause intrinseche delle mutazioni, perchè però si succedano nella materia le diverse forme, occorre che vi siano cause agenti o efficienti, e causa finali per provocare le cause agento ad agire.

Le mutazioni o movimenti provengono o dalla natura propria di ciascun corpo o da cause estrinaccho dette "motori"; tutto ciò che son è "mosso" da sè, dalla propria natura, è mosso da altro da cè, e, da movimento a movimento, dal primo "motore immobile". S. Tommaso non aggiunge nulla. Però è da notare che egli sostenne atrenuamente la posizione di Aristotele circo l'unicità della forma sostanziale in ciascun corpo corpo: chi ha compreso il motivo d'esserci e la natura della forma sostanziale, comprende che, una volta che una forma ha contituito sostanza una porzione di materia, tutto ciò che può sopravvenire, non può essere altro che accidentale. C'era però la difficoltà per l'anima umana spirituale, di essere immediatamente forma di un corpo. S. Tommaso non recedette, e diede la soluzione che gli apparve opportuna e sufficiente: l'anima umana, anche se spirituale, non è uno spirito puro, ma è destinata ad esercitare anche forme di vita inferiore, che avolge unita al corpo.

Aristotele tratta pure di finalità nella natura, cioè nel'insieme di tutte le cose naturali. Ciò che avviene può avvenire o secondo un'intenzione o a caso: cosi può essere di un incontro di due persone in una piazza. Non avviene a caso ciò che avviene sempre o quasi sempre; se avviene cosi è perchè c'è una intenzione, uno scopo o termine da raggiungere. Oram i fenomeni naturali avvengono allo stesso modo sempre o quasi sempre; dunque avvengono secondo una finalità; non a caso i denti anteriori sono acuti e i molari sono larghi; è evidente che i primi sono destinati a incidere i cibi e i secondi a masticare; è anche vero che i primi incidono perchè sono acuti e i secondi masticano perchè sono larghi; la causalità efficiente c'è senza dubbio; ma è impossibile avvenire cosi "sempre" e avvenire "a caso"; dunque, ancor prima dell'esercizio della causa efficiente, è inatto una causalità finale, un'intenzione. Ciò che è fatto con intelligenza, o com "arte", dice Aristotele, è come ciò che è fatto dalla natura, e ciò che è fatto dalla natura è come ciò che è fatto dall'arte se son c'è un impedimento: se la natura facesse

crescere una casa la farobbe crescere coma fa l'arte, e l'arte agisce secondo un fine. E questo vale anche se non si conosce colui che provoca l'agire. La natura è vera causa e agisce in vista di un fine [7]. Aristotele però non trata la questione: qual'è l'intelligenza che ha cosi ordinata la natura? è la atessa natura che ha l'intelligenza? è l'intelligenza del Motore immobile, dal quale "dipende" il cielo e la natura?... Evidentemente S. Tommaso, accettato il discorso aristotelico, lo ha integrato ricorrendo all'intelligenza del Creatore.

Per quanto riguarda l'anima umana, due sono le questioni che sommamente interessano e che sono, in certo senso, sono connesse: la spiritualità e l'immortalità dell'anima e il problema della conascenza e della verità. Le due questioni sono connesse perchè dipendono dal discorso fatto da Aristotele intorno a quella parte dell' anima con la quale essa esercita le conoscenze teoretiche e pratiche, e si domanda se l'esercizio di tale parte è independente o dipendente dal corpo informato dall' anima. Fin dall'inizio del *De anima,* e di tanto in tanto ne viene l'occasione, Aristotele sottolinea che è questo problema quello che dev'essere finalmente rosolto, e quando finalmente no tratta, tutto fa ritenere che egli abbia animesso che l'azione dell'intelligenza si svolga senza il legame a un organo corporeo; egli distingue nettamente le caratteristiche del frutto dell' immaginazione, il fantasma du quelle dal frutto dell'intelligenza, il concetto [8]: la differenza è cosi forte che Avicenna per l'intelletto agente, e Averroè per l'intelletto agente e anche per quello "possibile", hanno ammesso l'unicità dell'intelligenza umana, separata dagli uomini particolari. Nel *De generatione animalium,* trattando del divenire delle forme sostanziale, Aristotele afferma che genuinanamente esse non vengono prodotte e introdotte nella materia da agenti esterni, ma gli agenti esterni provocano lo svolgersi e l'apparire delle forme che sono esistenti "in potenza" nella materia; esse cioè vengono dal di dento, sotto l'nflusso dell'agente esterni; vengono "adotte" dalla materia; una sola forma non viene adotta dalla materia, l'anima umana, perchè è inttelletiva; essa viene "dal di fuori" [9]. Adoperata però questa espressione, Aristotele non dice più nulla; non dice da "dove" venga, da "chi" sia fatta passare dal non-essere all'essere. Quanto poi alla sopravvivenza dell'anima dopo la morte, si ha un testo dell'*Etica a Nicomaco,* dove egli afferma che le fortune che accadono agli amici ancora viventi non rendono felici i morti se questi so trovano in uno stato di felicità, come le aventure non li rendono infelici se sono felici [10].

S. Tommaso, per dimostrare, secondo ragione, la spiritualità dell'anima, parte sostanzialmente dalla posizione aristotelica: l'attività del pensiero è specificamente diversa da quella dell'immaginazione: questa è particolare e subordinata alla rappresentazione spaziale, l'intelligenza, col concetto, raggiunge l'universalle, il necessario, e si rende conto del significato e valore di quanto concepisce: se l'intelligenza si servisse di un organo corporeo sarebbe legata alle condizioni del modesimo, e conoscerebbe ogni cosa secondo talli condizioni particulari e irrepetibili; invece conosce le nature di tutti i corpi, raggiunge i caratteri universali, che vanno anche al di sopra di tutte le cose corporee:

il legame a un organo corporeo escluderebbe tutto ciò che ad esso è estraneo, secondo il principio aristotelico che "intus existens prohibet extraneum"; mediante l'intelligenza invece l'anima diventa cononcitivamente, sempre secondo Aristotele, tutte le cose, corporee e incorporee [11].

S. Tommaso poi, dalla spiritualità dell'anima, deduce che essa, non essendo legata alla materia, non ha origine mediante generazione corporea; essa ha l'esistenza in proprio; è "subsistens", e comunica la sua esistenza a un corpo per esercitarvi in esso le attività sensitive e vegetatite di cui è pure capace; e la comunica quando un corpo deriva da una generazione umana; non dipendendo però da tale generazione, e avendo una esistenza in proprio, ha un passaggio dal non-essere totale all'essere totale; si tratta quindi di un atto di creazione, attribuile soltanto a Dio: il concetto di creazione era ben presente in S. Tommaso anche da un punto di vista semplicamente razionale. Anche l'origene dall' anima umana per creazione è uno sviluppo del pensiero aristotelico non raggiunto da Aristotele. Cosi è pure per l'immortalità della stassa anima, dimostrata da S. Tommaso partendo dalla sua spiritualità: l'anima che ha un'esistenza propria, non legata al corpo che informa, al momento dello afanciamento dell'organisme corporeo, si ritira da esso, non esercita più in esso le attività vegetative e sensitive, come si ritira in se stessa la vita di un corpo quando un membro ne viene troncato; l'anima persevera nella sua esistenza, continuando ad esercitase le attività intellettive e volitive. Dalla rivelazione cristiana poi S. S. Tommaso poteva conoscere anche meglio le attività delle anime separte dal corpi.

Aristotele ha riconosciuto nell' uomo un'attività conoscitiva intellettiva superiore a quella sensitiva: quella intellettiva fa sorgere il problema della verità. Non c'è propriamente in Aristotele una trattazione del problema della verità cosi come noi oggi lo trattamo. È evidente però che egli riteneva che la conoscenza è vera quando sa le cose come esse sono nella loro esistenza oggettiva. Nella *Metafisica* afferma che la verità delle cose si raggiunge più e meno facilmente, e avviene, cose strana, che le cose più semplici in se stesse sono per noi meno necessibili. Che cosa nin una cosa in se stessa lo si sa quando se ne conoscono le causa che l'hanno prodotta e la fanno essere ciò che è; per raggiungere poi una conoscenza vera ocorre adoperare un metodo adatto alle cose che si intende conoscere [12]. Aristotele fu maestro eccellente del "metodo" per raggiungere la verità: la logica. Esaminando il modo di agire della nostra intelligenza, ne ha descritto le varia attività e i diversi atteggiamenti, e ha individuato i principi che ne reggono lo avolgimento: sono le sue opere di logica, l' "organer" (o strumento con cui si ragione): per i concetti le *Categorie*, per proposizioni il *De interpretatione*, per i ragionamenti e le scienze i *Primi* e i *Secondi Analitici*, per la ricerca scientifica i *Topici* e gli *Elenchi sofistici;* un' accurata difesa del primo principio di ogni conoscenza, il principio di non-contraddizione, si trova nel libero gamma della *Metafisica*. Quanto si processi del nostro conoscere si sa che all'intuizioniumo degli intelligibili puri, le Idea platoniche, egli sostituì, avendo a disposizione la dottrina della co-

stituzione delle sostanze corporee e sensibiliti in foma e materia, la dottrina dell' "astrazione" dei concetti intelligibili presenti in potenza nelle forme di dette sostanze, e resi in atto dall'attività dell' intelligenza; seguivano poi i processi di induzione e di deduzione per avere i ragionamenti.

S. Tommaso adottò senza riserve le posizioni aristoteliche, ma le arricohì di tutto un contributo neoplatonico, che generalmenteè stato piuttonto trascurato dagli interpreti tomistici. Alludo alle dottrine della "reditio completa" e della "scintilla rationis"; la prima presente esplicitamente in una questione *De veritate,* la seconda presente già nel *Commento* al libro II delle *Sentenze.* L'intelligenza è certa di possedere talvolta la verità delle cose perchè è trasparente a se stessa, si possiede, controlla la propria azione mentre la sta compiendo, si accorge se la sua azione particolare segue la sua natura generale che è di conformarsi all'essere delle cose per sapere quel che sono di fatto, essa "ritorna completamente" ou se stessa, intuisce se stessa, si possiede e sa di sapere. Egli stesso afferma di ispirarsi al *De causis* di Proclo [13]. Nell'intelligenza stessa sono costantemente presenti i principi del ragionare rettamente e dell'agire morale: la mente li intuisse nella loro verità, e in questa intuizione assomiglia e quasi si "continua" con le intelligenze pure, le quali conascono la propria essenza intuitivamente e costantemente; il grado superiore delle intelligenze inferiori coincide col grado ingeriore delle intelligenze superiori, secondo che è affermuto dallo pseudo-Dionisi l'Areopagita e dal *De causis*: ciò che è plena luce nelle intelligenze superiori, seguramente è "scintilla" nelle intelligenza inferiori; ciò non ostante è presente in modo "inestinguibile", nel senso che non può venir meno alla sua funzione illuminante, non può condurre che al vero [14].

S. Tommaso è cosi preso da questa verità che, a un certo momento, sembra quasi nos tener conto dell'enorme diversità che esiste tra la platonica innata intuizioni del concetti intelligibili, universali, necessari, eterni, e l' aristotelica astrazionee dei medesimi: che essi provengano dall'alto o dal basso "non multum refert"; l'importante è che di fatto li posseliamo, e che possedendoli, siamo garantiti di possedere il valore fondamentale della verità [15]. S. Tommaso cioè pressinde dal divario che lo tiene lostano dal suo collega di magistero parigino, S. Bonaventura, francescano e agostiniano; non tiene presente che la concezione, di ispirazione aristotelica, della natura dell'uomo e dell' anima intellettiva forma di un corpo, lo fa antagonista di una concezione "cristiana" dell'anima spirituale e immortale, presente in un corpo senza esserne propriamente forma sostanziale; possedere la verità, da qualunque parte venga, è valore preminente.

Nel problema della verità, come nel problemi metafisici, S. Tommaso si comporta come autentico filosofo. Egli è stato prevalentemente un teologo, ma ha tenuto ben distinti gli ambiti e i processi dei due campi di investigazione e di conoscenza. Ha affermato che l'autorità, nel campo teologico, ha volore massimo, mentre è minimo nel campo filosofico, dove l'argomento valido è quello razionale. Egli non ha evitato di annotare quando i maestri dell'antichità greca hanno sostenuto posizioni inconciliabili con le posizione il

valore proprio per la inconciliabilità: esse sono false non perchè sono opposte alla rivelazione, ma sono false perchè sono opposte alla ragione o per lo meno non sono necessariamente vere perchè non sono dimostrate come tali dalla ragione: l'eternità del mondo non è falsa perchè è contraria alla rivelazione, ma non è vera perchè gli argomenti portati da Platone e da Aristitele non reggono a una critica interna al loro stesso ragionamento. Non è infatti necessario che un essere, se deriva da un principio immobile ed eterno, debba essere necessariamente eterno, cioè da sempre; il principio assolutamente immobile, cioè nun influenzato da nulla nella sua azione, agisce secondo la sua infinita intelligenza e la sua libera volontà, e può ideare e produrre cose eterne e cose non eterne, poichè e le une e le altre non includono contraddizione; non è necessitato nemmeno da sè per motivo di altro da se stesso [16]. S. Tommaso, aristotelico, ha seguito e aviluppato Aristitele secondo Aristotele; S. Tommaso aristotelico ha integrato Aristotele con richiami neoplatonici; S. Tommaso, filosofo, ha criticato Aristotele secondo ragione. Su questo basi è stato anche un eccellente teologo, ma non si tratta più del nostro presente discorso.

NOTAS

1. *De Substantiis Separatis*, c. 3, n.º 58.
2. *Ibid*, c. 9, n.º 100.
3. Il testo che si trova nella *Summa theol.*, p. I, q. 44, a 2, non contiene l'affermazione che Aristotele abbia ritenuta "inereata" la materia prima; egli appartiene al gruppo dei filosofi che considerarono l' "ens in quantum ens", e amnisero la creazione anche della materia prima; Aristotele affermò che l'eclittica era la causa particolare si alcuse xutazioni universali delle sostanze mondane.
4. *Metaph.*, libro alfa èlatton, c. 1; 993 b 30-31.
5. *Ibid.*, libro delta, c, 5; 1015 b 10-12.
6. Che la vita eccellente, per cui il Motore immobile, causa prima e atto puro, era il più "maraviglioso" di tutti gli esseri, fosse "tutto insieme sempre", è detto pure nel c. 7 del libro *Lambda della Metafisica*, col paragone che a noi una tale vita è concessa solo per breve tempo, ed è impossibile averla perennemente.
7. *Pays*, 1, II, cc. 8 e 9; 198 b 10-200 a 14.
8. *De Anima*, 1, III, c. 4.
9. *De gener. animal*, 1, II, c. 7; 736 b 29-28.
10. *Eth. ad Nichom*, 1, I, c. 11.
11. *Summa Theol.*, p. I, q. 79, a. 2.
12. *Metaph.*, libro alfa èlatton, cc. 1-3.
13. *De veritate*, c. I, c. 9; In 1, de Causis, lez. XV, n.º 310.
14. *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1.
15. *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8 m.
16. *De substantis separatis*, c. 9, n. 100.

QUATRO MOMENTOS DA DOUTRINA DE KANT NO BRASIL

MIGUEL REALE

Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia

Neste momento em que por toda parte se presta homenagem a Kant, julguei de bom alvitre relembrar o papel desempenhado por esse filósofo no Brasil, apresentando alguns resultados de pesquisas que há muito tempo venho desenvolvendo sobre o assunto, desde que me pareceu inaceitável a conclusão do insigne Clóvis Bevilaqua sobre a reduzida ressonância da Filosofia Crítico-transcendental em nosso País.[1]

Penso mesmo que, depois de Santo Tomás, é Kant o pensador cujo nome mais se acha vinculado ao processo de nossa cultura, quer diretamente, quer através de seus continuadores, exceção feita dos grandes mestres do idealismo alemão, Fichte, Schelling e Hegel, cujas idéias só recentemente vieram a ser objeto de mais cuidadosos estudos. Podemos dizer que são quatro os momentos fundamentais do kantismo (*lato sensu*) na história da Filosofia brasileira, como passo a expor.

I

O KANTISMO ÀS VÉSPERAS DE NOSSA INDEPENDÊNCIA POLÍTICA

É deveras curioso que a Filosofia de Kant tenha repercutido muito cedo em nosso meio, antes mesmo de havermos adquirido o *status* de Nação independente.

Foi estudando um pequeno compêndio de filosofia, de uma das figuras mais ilustres da história pátria, o Padre Diogo Antônio Feijó, que me dei conta da importância do pensamento alemão nos inícios da formação da cultura brasileira. Pode dizer-se que a presença do pensamento alemão no Brasil começa com a independência do Brasil, sendo a Capital de São Paulo o primeiro centro, embora incipiente, de cultura alemã, muito embora talvez não houvesse conhecimento propriamente da língua.

Há, ainda, estudos a serem feitos sobre o assunto, e eu mesmo a ele me dediquei no sentido de fixar melhor essas origens. Pelas pesquisas pessoais que realizei, posso informar que o primeiro pensador brasileiro que trouxe as idéias alemãs ao Brasil foi um dos Andrada, o grande Martim Francisco, conhecido geralmente como Martim Francisco, o velho, para distingui-lo de Martim Francisco, que nos dedicou tantas obras importantes, como por exemplo, esse extraordinário e pitoresco livro *Viajando*, Martim Francisco, o terceiro, chamava seu tio-avô de coronel Martim Francisco, tendo em vista, exatamente, a participação que ele teve nos feitos da nossa independência. A geração da independência brasileira foi extraordinária sob vários títulos e sobretudo pela sua densidade cultural, como o atestam as figuras representativas do já lembrado Martim Francisco, de José Bonifácio, o Patriarca da Independência, do Padre Diogo Antônio Feijó e tantos outros.

Martim Francisco formou a sua cultura na Universidadee de Coimbra, mas percorreu os países principais da Europa, se enfronhando nos estudos fundamentais do início do século passado. Ao volver ao Brasil, na primeira década do século passado, deu início a um curso de Filosofia, no qual a figura central foi Immanuel Kant. Talvez seja surpreendente que, mesmo antes da independência brasileira, talvez entre 1804 e 1810, Martim Francisco tenha dirigido e desenvolvido no Brasil um curso sobre a Filosofia de Kant. Deixou mesmo um livro manuscrito, dedicado à *Filosofia Transcendental de Kant*. Infelizmente este livro desapareceu. Porém, não há dúvida alguma sobre a sua existência.

Em artigo escrito para o Vol. XXXI da "Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo", de 1933-1934, relata Martim Francisco, o jovem, ter sido presenteado com dois manuscritos, um intitulado *Exposição da Filosofia de Cant* (*sic*) e outro sob o título *Filosofia de Kant*, ou *Princípios Fundamentais da Filosofia Transcendental*. Não obstante a diferença de denominação, não havia discrepância no texto, que eram as lições professadas em São Paulo na primeira década do século passado, fato deveras surpreendente se se lembrar que, ainda em 1830, Victor Cousin expunha a Filosofia de Kant em Paris pela primeira vez de uma cátedra universitária. A citada revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro publica uma parte desses manuscritos, mas é bastante estranhável que um homem tão culto como Martim Francisco, o terceiro, não tivesse tido o cuidado de publicar escritos de tão alto significado, permitindo o seu extravio. Eu os procurei por toda parte, mas, infelizmente, não me foi possível localizá-los. Tenho ainda a esperança de algum dia poder encontrar esses dois documentos, perdidos em algum escaninho.

Sobre a atividade filosófica de Martim Francisco no Brasil bem pouco se sabe, mas é certo que encontrou um grupo de pessoas interessadas no pensamento kantiano. Qual a razão da repercussão do pensamento de Kant no Brasil? Talvez se possa atribuir essa repercussão ao que Kant representava na época, como defensor da liberdade e por sua presumida "atitude liberal". Não quero aqui evidentemente discutir o problema, até hoje em aberto, para saber até que ponto é válida essa atitude na Filosofia kantiana, mas me pa-

rece que a imagem liberal de Kant contribuiu, sem dúvida alguma, para a repercussão do seu pensamento em nossa terra. Tal simpatia não ficou adstrita a Martim Francisco, porquanto quem mais se entusiasmou pelas idéias de Kant foi Diogo Antônio Feijó, que possivelmente terá ouvido as conferências e aulas de Martim Francisco. Tanto assim que aquele grande vulto da história nacional nos deixou um compêndio que publiquei em edição crítica sob o título *Cadernos de Filosofia do Padre Diogo Antônio Feijó.*

Os que se interessam pela matéria poderão consultar este pequeno livro, no qual apresento várias considerações introdutórias, fixando a personalidade do Padre Diogo Antônio Feijó no plano da Filosofia. Isto, aliás, vem corrigir um pouco a imagem que se tem do grande paulista, visto antes como um político de rígidas e nobres atitudes, mas sem relevo maior no plano das idéias universais. Na realidade, esses cadernos de filosofia, divididos em três partes, a Metafísica, a Lógica e a Ética, têm importância fundamental na história do pensamento filosófico brasileiro. Trata-se de manuscrito, que Diogo Antônio Feijó elaborou na pequenina vila de Itu. É preciso fazer uma idéia desta situação; um padre, situado numa pequena aldeia do interior paulista, ainda hoje uma pequena cidade, e que, naquela época, devia ser minúscula. Embora homem de Igreja, Feijó ensinava aos seus alunos noções de Filosofia, começando por dizer que esta pode ser considerada de três maneiras: uma *dogmática,* uma outra *cética,* e uma terceira de natureza *crítica.* Ele assumia desde logo a preferência por uma Filosofia crítica. O criticismo de Feijó é, evidentemente, incipiente, mesmo porque se tratava de manuscrito para fins de iniciação, dedicado a seus alunos, no chamado Colégio do Patrocínio.

Não era, evidentemente, um livro para o grande público, mas um trabalho de caráter didático, destinado à ilustração dos seus discípulos. Nesse trabalho de Diogo Antônio Feijó há aspectos muito interessantes e alguns curiosos. Ele, por exemplo, escreve o nome de Kant com "C". Martim Francisco, referindo-se a este fato, procura explicá-lo, dizendo que Kant assim o fizera quando jovem, visando a vincular a sua família a uma possível origem escocesa. O fato até certo ponto é válido. Paulsen, estudando a obra de Kant, mostra que este jamais grafou o seu nome com "c", mas que durante algum tempo, efetivamente, filiava a origem de sua família à Escócia, supondo que seu nome primitivo houvesse sido Cant. É esta a grafia que encontramos, curiosamente, tanto no escrito publicado de Martim Francisco, como no "Caderno de Filosofia" do Padre Diogo Antônio de Feijó.

É claro que a época não era propícia a uma compreensão profunda dos valores revolucionários e fundantes do transcendentalismo kantiano. Kant é recebido mais como filósofo da Ilustração, aberto aos problemas do liberalismo e, sobretudo, por sua posição intermédia, colocando-se o criticismo como uma terceira posição entre a atitude dogmática, de um lado, e a atitude cética, do outro. O que interessa sobretudo a Feijó é esta posição de meio-termo, de tal maneira que lhe propiciasse conciliar, até certo ponto, a tradição escolástica com os novos valores que

emergiam sob o influxo da Revolução Francesa.

Feijó era um homem extraordinariamente atualizado para o seu tempo, tendo mesmo defendido algumas teses que até hoje são "quentes", para empregarmos uma palavra de nosso período histórico. Ele era, por exemplo, contrário ao celibato dos padres, e isto já demonstra qual a sua posição autônoma de sacerdote. Note-se, para evitar equívocos, que ele era homem de costumes rígidos, de um ascetismo exemplar. Sua posição resultava apenas de motivos doutrinários, pois, se houve um asceta na história política brasileira, foi, sem dúvida, o Padre Feijó.

A influência de Kant não ficou restrita a duas pessoas, Martim Francisco e Feijó, sendo lembrados ainda os nomes do Padre Amaral Gurgel, conhecido como Padre Mimi, e de Antônio Ildefonso Ferreira, que surpreendeu a Spix e Martius, quando vieram ao Brasil na sua histórica viagem à nossa terra. Os que lerem a obra *Reise in Brasilieen* de Spix e Martius, encontrarão uma referência a um contato havido em Sorocaba com Antônio Ildefonso Ferreira, com o qual conversaram sobre a filosofia transcendental de Kant. Spix e Martius sublinham quão grande foi a sua surpresa ao encontrar nas jovens terras da América a repercussão do pensamento alemão mais atual. Poderá, à primeira vista, parecer que isto não tenha significado, mas um lado histórico poderá situar melhor o problema. Poucas eram as obras em francês, por exemplo, sobre a Filosofia de Kant. Um estudo de De Gerando, uma exposição de Mme. de Staël, outra de Kinkel, e sobretudo um livro de Charles Villers, que talvez terá sido a fonte de todo o conhecimento filosófico kantista no Brasil. Aliás, Spix e Martius fazem referência à obra de Villers, o que demonstra que foi através da língua francesa que o pensamento alemão chegou, pela primeira vez, ao Brasil.

Também na Faculdade de Direito tivemos a repercussão do pensamento kantiano mais ou menos na mesma época. Como sabem, a Faculdade de Direito começou a funcionar em 1827, logo após a independência brasileira, tomado como estava o Imperador D. Pedro de justa consciência de que a nova pátria não podia prescindir de uma Escola de leis, autônoma, independente em relação à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. É curioso acentuar que a doutrina de Kant é mais uma vez defendida por um homem da Igreja, que ficou conhecido com o nome de Padre Mimi, e que dava aulas de preparatório na Faculdade de Direito. Contam seus discípulos que ele, ao expor a Filosofia de Kant, dizia orgulhosamente: "O espaço é meu; Kant m'o deu!" Esta tomada de consciência do espaço e do tempo como formas "a priori" da sensibilidade, já era, portanto, algo de que se falava na Faculdade de Direito de São Paulo, logo no início de suas atividades culturais.

É curioso observar-se que essa influência kantista inicial, que envolveu homens de tamanha magnitude, como Martim Francisco, um dos próceres da Independência e Diogo Antônio Feijó, um dos deputados brasileiros às Cortes de Lisboa, antes da Independência, e futuro Regente do Império, não obstante, pois, a grandeza e o vulto das personalidades envolvidas no episódio, permaneceu por longo tempo no olvido. Porém, a Alemanha tem sensibilidade extraordi-

nária para registro dos fatos culturais, e eu pude verificar que o curioso fato da repercussão quase que imediata do kantismo em São Paulo mereceu referência na obra de Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriss der Philosophie für den akademischen Unterricht*, em sua 3.ª edição de 1829. Este livro logrou imensa repercussão na Europa, tendo sido traduzido para o italiano, com notas de Romagnosi, e, na França, por Victor Cousin. Era o primeiro compêndio sistemático de História da Filosofia, que aparecia no início do século. É, repito, na terceira edição desse livro que se encontra referência ao kantismo paulista, edição essa completada por Amadeus Wendt, a quem se deve atribuir a referência (*op. cit.*, 1829, § 419, pp. 565-66).

Pois bem, e é com certa vaidade que lembro este fato, foi só com meu pequeno ensaio intitulado "A doutrina de Kant no Brasil", que o antigo episódio foi relembrado e posto na sua devida dimensão histórica.[2]

II

KANT E KRAUSE NA FACULDADE DE DIREITO DE SÃO PAULO

A doutrina de Kant volta a ser objeto de considerações em São Paulo, logo na segunda metade do século passado, mas em confronto com as teorias expostas por um de seus continuadores, Karl C. F. Krause.

Os que se dedicam ao estudo da Filosofia latino-americana devem ter conhecimento de um grande movimento cultural, maior na América Latina do que na própria Alemanha, a que se chamou o "krausismo" espanhol. Krause era um dos discípulos menores de Kant. Se Kant teve a continuá-lo figuras do porte de Fichte, Schelling, ou Hegel, também encontrou um grande continuador na figura de Krause, cuja obra ficou esquecida durante muito tempo. Em nosso século Krause foi reexaminado por vários autores, entre eles pelo grande sociólogo e filósofo social russo-francês, George Gurvitch, que, na sua obra *L'idée du droit social*, põe em realce a contribuição de Krause como um dos precursores do Direito Social contemporâneo. Pois bem, foi Krause, de todos os seguidores de Kant aquele que paradoxalmente maior influência logrou no plano cultural espanhol e sul-americano. Na Espanha foi sobretudo Giner de los Rios quem desenvolveu, de maneira ampla, a filosofia de Krause, que iria ter representantes de grande significação, sobretudo no México e no Chile. O krausismo mexicano e o chileno representam momentos de grande significação na história cultural latino-americana.

Qual a razão dessa proteção de Krause no mundo latino-americano e espanhol? Podemos dizer que foram tanto motivos políticos como razões de ordem filosófica. Krause era o teórico da maçonaria alemã e um intérprete das aspirações mais vivas da democracia liberal em conflito com as tendências autoritárias dominantes. Foi, talvez, essa a razão por excelência da acolhida do pensamento krausista na cultura hispano-americana e luso-brasileira.

Durante largo tempo, os historiadores das idéias filosóficas no Brasil, desde Sílvio Romero ao Padre Leonel Franca ou a João Cruz Costa, ignoraram a presença de

Krause no Brasil, assim como nem sequer fizeram alusão à presença de Kant em São Paulo, antes mesmo de nossa Independência política.

Os estudos que fiz sobre alguns autores, focalizando "momentos olvidados do pensamento nacional", vieram demonstrar, penso eu, que é impossível uma história das idéias no Brasil sem se dar o devido lugar aos seguidores de Krause, como reflexo do que ocorria na Espanha, e, mais diretamente, em Portugal, onde o krausismo representou, durante duas gerações pelo menos, a Filosofia jurídica dominante na Escola de Direito de Coimbra.

Se o "krausismo brasileiro" não tem a significação cultural do hispano-americano, nem por isso é despiciendo. Minhas pesquisas levam-me a afirmar que, na cidade de São Paulo, o krausismo desempenhou papel de grande importância através, sobretudo, de dois grandes vultos, hoje lembrados mais como nomes de vias públicas, do que pelo conhecimento de suas obras. Quando eu disser o nome desses pensadores, os paulistanos aqui presentes pensarão logo nas ruas Galvão Bueno e João Teodoro... (risos).

Galvão Bueno foi professor de Filosofia no Curso Preparatório, deixando um compêndio alentado, de cerca de 700 páginas, no qual ele expõe as teorias da filosofia harmônica de Krause. Não havia naturalmente, penso eu, por parte de Galvão Bueno, um acesso direto às obras de Krause, que ele conhecia através das explicações e explanações de Ahrens e Tiberghien. Ora, se no Curso preparatório os estudantes eram dirigidos, digamos assim para uma Filosofia krausiana eclética, quando chegavam propriamente no curso jurídico, se defrontavam com o professor de Direito Natural, que era João Teodoro.

João Teodoro é uma das figuras mais representativas da cultura paulista no século passado. Presidente da Província, homem de grande iniciativa, dedicou-se a serviços públicos fundamentais, a começar pela organização de nosso sistema ferroviário. Aliava, pois, a visão intelectual pura à preocupação pelos problemas de ordem prática. João Teodoro escreveu um livro com este título *Princípios Transcendentais do Direito*, obra esta que eu tive a ocasião de analisar por miúdo, numa monografia intitulada *Filosofia em São Paulo*. A obra de João Teodoro é, sem dúvida, mais um sinal relevante da presença de Kant no Brasil.

No estudo da influência de Kant não se pode deixar de examinar os seus efeitos mediatos, como é esse do krausismo, mesmo porque os adeptos de Krause se consideram filiados, indiretamente, a Kant, cujas idéias constantemente invocam, sobretudo em matéria de Filosofia política ou jurídica. Cabe, aliás, lembrar um aspecto curioso, de ordem política, que é a aceitação por João Teodoro do "socialismo harmônico" de Krause. Talvez tenha sido João Teodoro o primeiro paulista a declarar-se adepto de uma teoria socialista de cunho democrático, contrapondo-se ao "individualismo de Kant".

Pode-se dizer, por conseguinte, que Krause exerceu, em São Paulo, uma influência que se estendeu também ao plano ideológico, embora adstrito ao mundo acadêmico, bastando recordar que o referido "socialismo harmônico" ainda era defendido pelo Professor João Ar-

ruda, que carinhosamente se referia a João Teodoro.

Verifica-se, pois, que enquanto na Alemanha o pensamento krausista era completamente esquecido, Krause continuava a ser estudado na América Latina. O meu antecessor na cátedra de Filosofia do Direito, o Prof. Pedro Lessa dedicava várias aulas à obra de Krause, e o mesmo se deu, bem depois, com o Prof. João Arruda, que não foi meu antecessor, porque suprimiram a Filosofia do Direito e criaram uma coisa que ninguém sabe até hoje o que seja, a chamada "Enciclopédia Jurídica". De maneira que Krause é dos discípulos de Kant o de destino mais paradoxal, porquanto, se diminuta foi a sua influência na Alemanha, imensa foi a repercussão de seu pensamento em toda a América Latina, no Brasil inclusive.

III

KANT NA FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE

Quando se costuma dizer que a cultura germânica começa no Brasil com a Escola do Recife, pratica-se um anacronismo imperdoável, porque, na realidade, a cultura germânica no Brasil começa em São Paulo, desde a época da Independência brasileira e se fortalece ainda mais no chamado período krausista, através de Galvão Bueno e João Teodoro. A Escola do Recife, representa, porém, um episódio muito mais bem estudado do que os outros dois a que fiz referência. Ainda recentemente estão sendo publicadas as obras de Tobias Barreto, e eu mesmo tive ocasião de escrever um prefácio a um dos volumes editados pelo Instituto Nacional do Livro, mostrando a importância de Tobias Barreto, de Sílvio Romero, de Clóvis Bevilaqua, e assim por diante, ao abrirem as portas da cultura brasileira ao influxo germânico. O que talvez distingue a Escola do Recife seja um conhecimento mais direto das fontes germânicas, enquanto que em São Paulo esta repercussão se fez indiretamente, através de fontes francesas. Ora, qual é o filósofo que está presente no espírito dos pensadores mais representativos da Escola do Recife? A matéria foi recentemente objeto de monografia de grande valor de um filósofo do Rio de Janeiro, Antônio Paim. Trata-se, aliás, de livro editado com a colaboração da Universidade de São Paulo, a qual patrocina uma coletânea de textos fundamentais do pensamento nacional, com a colaboração do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Volto a perguntar: qual o filósofo que está presente no espírito de Tobias Barreto e de Sílvio Romero? Tobias Barreto foi, no dizer até certo ponto caricatural de um seu conterrâneo, um terremoto na cultura brasileira, terremoto no sentido de que ele fez estremecer as estruturas dominantes de uma Filosofia apegada ao Escolasticismo tradicional, para mostrar a necessidade de uma compreensão universal das idéias. Agressivo, até certo ponto, como todo bandeirante das idéias, Tobias Barreto sustentava que a Filosofia de Kant, sobretudo por ser Filosofia crítica, era a que mais se impunha à cultura nacional. O criticismo no Brasil aparece, na realidade, de maneira mais madura através da chamada Escola do Recife.

Mas, mais uma vez, não é Kant de maneira direta que influi no

pensamento nacional, mas sim através de um seu longínquo discípulo, Ludwig Noiré. Os elogios, que Tobias Barreto teceu a Noiré, que é uma das mil luzes apagadas da cultura alemã, revela o risco que correm os autodidatas, ou melhor, aqueles que, por força das circunstâncias, cultivam seu intelecto distantes do cenário onde se desenrola o debate fundamental das idéias.

O que talvez terá impressionado a Tobias foi o fato do "criticismo" de Noiré se apresentar com uma forte preocupação de positividade. Ainda não havia ocorrido no Brasil o impacto do positivismo ortodoxo, que iria representar, sob o prisma da especulação pura, um momento de retrocesso no pensamento nacional. Mas de qualquer maneira havia, em Noiré, a preocupação de um entendimento de Kant achegado às coisas da ciência, sobretudo das ciências históricas e sociais.

A bem ver, são três os mestres alemães — nem todos eles filósofos (bastará enunciar-lhes os nomes para se verificar) — que estão presentes na obra de Tobias Barreto. Em primeiro lugar, Noiré, que, apesar dos pesares, marcava a presença de Kant; em segundo lugar, talvez o maior dos juristas do século passado, que é Rudolf von Jhering e, finalmente, Hermann Post.

Não se compreende a Escola do Recife, que por ironia se chamou "teuto-sergipana", — por serem naturais de Sergipe os seus dois maiores representantes, — não se compreende sobretudo a obra de Tobias Barreto sem se atentar para a convergência dos três apontados fatores: um de Filosofia geral, de fonte kantiana; outro ligado ao empirismo de Jhering, que situava os problemas sociais e jurídicos num amplo quadro histórico, desde as matrizes do Direito Romano, como uma contínua luta de emancipação ética; e o terceiro vinculado à "Antropologia Cultural" com que Hermann Post abria novos caminhos às ciências do homem. Composição eclética a de Tobias Barreto, sem dúvida, mas que se casava, quase que pragmaticamente, às contingências de nosso meio cultural, inclusive porque possibilitava compreensão mais viva e concreta de nossas realidades naturais e humanas.

É importante observar que, nessa orientação eclética, há uma diretriz relevante que é a compreensão "culturalista" dos problemas sociais e jurídicos. É com Tobias Barreto, como demonstrei num de meus escritos, que surge no Brasil a primeira "teoria da cultura", e é com ele que firma raízes o "culturalismo", que é, até hoje, uma das características do pensamento brasileiro, na Filosofia, Sociologia, Antropologia e na Ciência Política.

Poderia falar mais longamente sobre a contribuição de Tobias Barreto, mesmo porque ainda leio com agrado aquelas páginas que ele intitulou *Estudos Alemães*, que representam, sem dúvida alguma, a mais consciente tomada de posição da cultura germanística no Brasil, no século passado. Mas, o que vos prometi é apenas a apresentação de um problema. É o que me leva a ser também sucinto nas referências que vou fazer ao grande companheiro de Tobias Barreto, Sílvio Romero. Sílvio Romero também era um kantiano. Mas um kantiano a seu modo. Jamais o kantismo repercutiu no Brasil, repito, como fonte pura, mas sempre embebido de outras influências. Sílvio Romero é um pensador que procura conciliar aquilo que, a meu

ver, é inconciliável, a Filosofia transcendental de Kant com o evolucionismo de Spencer. Fenômenos análogos ocorreram em toda a América Latina, onde se nota uma tendência para soluções ecléticas, ou para situações sincréticas, até aparecerem aqueles que foram chamados "os grandes fundadores do pensamento latino-americano", no fim do século passado e início deste, revelando mais definida tomada de consciência da problemática filosófica, como é o caso de Farias Brito, não alheio, por sinal, a fortes influxos da Filosofia alemã sobretudo no que se refere à Ética de Kant e à Metafísica de Schopenhauer.

O curioso é que Sílvio Romero chamava a sua posição de *"evolucionismo crítico"*, no sentido de que aceitava a teoria de Spencer, mas não o seu naturalismo de maneira integral, procurando amoldá-lo à exigência da Filosofia crítica. Nesta posição, como na de Tobias Barreto, o apego a Kant significava uma afirmação da "autonomia do homem enquanto homem", uma recusa à explicação da sociedade e da história "como se fossem coisas". Lembrar Kant era, em face do naturalismo, preservar os valores da liberdade e da pessoa, o primado do "ético" sobre o "físico". Nesse sentido, a Escola do Recife aparece sob uma nova luz.

IV

KANT NO BRASIL NO SÉC. XX

Breves referências desejo fazer à presença de Kant no Brasil no fim do século passado e no atual, pois o assunto exigiria muitos desenvolvimentos, a começar por uma análise, ainda por fazer-se, da influência de Kant sobre Farias Brito, sobretudo, consoante já assinalei, na sua obra de Filosofia do Direito "A verdade como regra das ações".

Lugar à parte merece o ilustre jurisconsulto Lafayette Rodrigues Pereira, que nos apresenta uma concepção de Direito Natural em que as idéias de Kant estão presentes, com mais rigosa compreensão da Filosofia crítica do que seus antecessores, levando-o a discordar da pretensão de Sílvio Romero de conciliar o criticismo transcendental com o empirismo evolucionista de Herbert Spencer.[3]

Além de Kant ter sido objeto de estudos mais diretos, como por exemplo, na monografia de Januário Lucas Gaffré, intitulada "A teoria do conhecimento de Kant", Rio, 1909, a repercussão no Brasil do criticismo transcendental foi, posteriormente, resultado da ação desenvolvida pelos neokantianos de Marburgo e de Baden, aqueles dando maior realce aos problemas gnoseológicos; estes, às questões de natureza axiológica.

Em primeiro lugar, tivemos a aceitação de algumas das teses de jusfilósofos neokantianos, como Rudolf Stammler (Clóvis Bevilacqua mesmo se referia com simpatia à sua idéia de "Direito Natural de conteúdo variável" deste Autor), Gustav Radbruch e Giorgio Del Vecchio. Quem vos fala, na primeira fase de suas atividades de filósofo do Direito — antes de receber a influência da Filosofia fenomenológica — assumiu posição correspondente à do "realismo crítico" de Kulpe e Messer, mas em conexão com a problemática dos valores de Windelband e Rickert, numa "compreensão histórica" alheia aos mestres germânicos. Mas não é o momento para fazer auto-exposição ou auto-crítica. Não será demais lembrar que, nos meus

livros da primeira mocidade ("O Estado Moderno" e "Formação da Política Burguesa") já adotara uma distinção kantiana fundamental entre *ser* e *dever ser*, bem como acolhia algumas das teses neokantianas sobre os conceitos de "natureza" e "cultura" (Cfr. Prefácio à "Formação da Política Burguesa", que é de 1935).

A teoria da cultura, sob a influência da Escola neokantista de Baden (Windelband, Rickert, Radbruch) foi por mim mais amplamente desenvolvida em "Fundamentos do Direito", que é de 1940, quando, porém, já se operava em meu espírito o superamento do formalismo kantiano, graças à meditação de escritos de Husserl, Nicolai Hartmann e Max Scheler, mas esta já é uma outra história.

Ainda nos domínios da Filosofia e Teoria Geral do Direito não podemos olvidar a repercussão no Brasil das idéias de um outro neokantiano, Hans Kelsen, cuja doutrina, diga-se de passagem, foi em geral recebida como um refinamento do "positivismo jurídico", sem clara compreensão de seus pressupostos crítico-transcendentais.

Pode-se dizer que também no âmbito da Teoria da História se verificou a influência da Escola neokantiana de Baden, sobretudo através da compreensão historicista de Rickert, como se pode ver sobretudo na obra de José Honório Rodrigues, "Teoria da História do Brasil", cuja 1.ª edição é de 1949. Também nesse livro já se observa a ressonância de outras concepções superadoras do culturalismo de inspiração kantiana.

Eis aí, em rápidas pinceladas, uma série de dados, que põem problemas e desafios aos cultores de historiografia filosófica no Brasil.

NOTAS

1. Sobre o assunto, v. os meus livros "A Doutrina de Kant no Brasil", São Paulo, 1949; "Filosofia em São Paulo", 1962, e "Nos Horizontes do Direito e da História", 1956, bem como o Prefácio aos "Cadernos de Filosofia", do Padre Diogo Antônio Feijó, 1967.
2. O que ocorreu em São Paulo deu-se também no Rio Grande do Sul, como o demonstrou o saudoso Prof. SALGADO MARTINS em estudo inserto na *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 87, 1972, pp. 325 e segs.
3. Sobre o "kantismo" do Conselheiro LAFAYETTE, cfr. meus ensaios em *A Doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949, pp. 82-96.

SAN TOMMASO E NOI

Prof. Dr. JOSÉ DE FINANCE, S. J.

Nel 1923, Maritain, in una conferenza riprodotta poi nel suo libro: *Il Dottore angelico,* celebrava S. Tommaso come "l'apostolo dei tempi moderni". Età aurea della rinascita tomista. Trascorsi gli anni, contempliamo oggi con un po' di malinconia quei giorni di speranza. Risposero i frutti alle promesse dei fiori? Fatto è che molti oggi si interrogano sull'attualità di S. Tommaso. Ha forse ancora qualche cosa da dire all'uomo di oggi?

Io penso di sì. E penso che il suo messaggio sia singolarmente adatto allo stato presente dell'umanità. Limitandomi ad un so o punto, dirò che ci dà il più solido presupposto filosofico della dottrina inseganta dal Vaticano II, nella Costituzione *Gaudium et Spes*: il riconoscimento cioè della realtà e del valore proprio dell'ordine umano e temporale. Oppure, vedendo le cose da un altro lato, che ci aiuta a superare la tendenza secolarizzante di oggi, pur accogliendo ciò che in essa è giusto e legittimo: anzi accogliendola per lo stesso principio che ci consente di superarla.

I

1. Per i pensatori antichi, è difficile parlare di una realtà propria del mondo davanti a Dio, giacché il mondo, per loro è più o meno divino. Divino, *theion,* è per Platone l'essere vero (l'idea); divina, *theia,* sembra essere per Aristotele la forma. Il pensiero antico, anche quando non identifica Dio con il Cosmos o con l'anima cosmica, non giunge ai ad un'affermazione chiara e inequivocabile della sua trascendenza. E così nè Dio è pienamente divino, nè il mondo pienamente mondano. Ambedue esistono eternamente, necessariamente, formando un unico sistema dove vige la stessa legge. — E l'uomo è un elemento del Cosmos, non veramente padrone e signore di esso: resta sottomesso ella "physis", al "fato": la trascendenza relativa della persona non può affermarsi, perché non viene affermata la trascendenza assoluta di Dio.

2. Questa si afferma, invece, nel Cristianesimo. Dio à l'*Essere,* come la tradizione patristica, seguendo la versione dei LXX, ha

interpretato la famosa rivelazione dell' Horeb. Le cose sono create da Lui *ex nihilo*, liberamente, gratuitamente: non aveva bisogno di loro e di noi, ma noi abbiamo bisogno di Lui per sorgere dal nulla, per sussistere, per agire, suprattutto per agir bene. Senza di Lui non possiamo far nulla e tutto il creato svanisce in confronto di Lui.

3. Ma allora una tentazione minaccia il pensiero: estenuare la realtà propria delle cose, considerate come ombre d'esseri piuttosto che come esseri veri. L'unico Essere degno di questo nome è Dio. — Certo, il pensiero cristiano ortodosso non è mai andato fino all' acosmismo del pensatore indiano Cankara per il quale l'Assoluto è l'unica realtà e la diversità delle cose un puro effetto dell'illusione. No: "Dio ha creato le cose perché fossero", dice la Scrittura e tutta la dottrina del peccato, dell'incarnazione, della redenzione, presuppone la realtà del mondo, la personalità e la libertà dell'uomo. Però, salva questa esigenza radicale, il pensiero cristiano, non di rado, si è mostrato propenso, per esaltare Dio, ad assottigliare la consistenza delle cose, fino a ridurne talvolta la natura ad una pura duttilità nelle mani del Creatore. Per S. Pier Damiani — il quale davvero rappresenta un punto estremo in questa direzione — la volontà di Dio è come la natura delle nature, poiché ciò che è più essenziale nelle cose è la loro docilità al volere divino. Quindi, tutto ciò che Dio può fare in una creatura è, in fondo, ugualmente naturale, sebbene non ugualmente comune. Caso estremo, certo. — Più frequentemente, l'efficacia della creatura verrà talmente ridotta, che si giungerà — in Gulielmo d'Alvernia, come prima nell'ebreo Ibn Gebirol e nell'arabo Ibn Sina — ad una specie di occasionalismo, al meno per quanto riguarda i corpi.

Non fa meraviglia quindi che il significato del creato, il valore dello ordine umano temporale siano sottovalutati in un siffatto clima. Le cose sono bensì vestigi di Dio e per ciò, ma solo per ciò, interessano il pensatore. Il primo medioevo ha scritto dei bestiari, dei volucrari, dei lapidari, dove animali, uccelli, pietre vengono studiati, ma non come fa la storia naturale, come aveva fatto Aristotele, come lo farà poi Alberto Magno, per ricercarne la natura, le attività ecc. a scopo scientifico: l'interesse si concentra sul loro simbolismo. Il mondo è un gran libro di immagini. Il valore della natura è nella sua funzione rappresentativa o preparativa del soprannaturale. — Parimenti, la vita umana temporale, i lavori, le imprese umane sono valutate in funzione dell'altra vita. Sul piano sociale e politico, ciò si esprime nelle "teocrazia" medievale, le cui origini storiche sono ben note, e nel carattere "sacrale" che imbeve allora tutta la civiltà. (Beninteso, nella prassi, il temporale prendeva più di una volta la sua rivincita!)

4. Ora, se, lasciando in disparate le cause storiche e sociologiche di siffatta situazione, ne cerchiamo le motivazioni ideologiche, anch'implicite, troviamo l'idea confusa che, per esaltare Dio, sia necessario menomare il creato ed in particolare l'uomo, come se tutto ciò che si dà di più all'uno fosse sottratto all'altro; come se Dio fosse tanto più Dio quanto più la creatura appare indigente ed insufficiente a compiersi *nel suo ordine proprio*. Onde l'insistenza sui lati negativi della creatura, sulla miseria naturale dell'uomo, ma anche sulla necessità di interventi

speciali di Dio (distinti cioè dalla semplice creazione-conservazione) per spiegare la conoscenza intellettuale (illuminazione) o la generazione sostanziale. Con le semplificazioni e le inattezze inevitabili in un così breve riassunto, si può dire che l'atteggiamento qui descritto caratterizza il pensiero medievale pretomista nell'occidente latino, specie quello della vecchia scuola agostiniana. Non controllato dall' ortodossia, avrebbe potuto portare ad assorbire il creato nullificato in Dio. Questo non avvenne: anzi, è proprio per meglio affermare la loro distinzione, per non attribuire alla creatura ciò che si riteneva proprio del Creatore, che quella veniva mantenuta in uno stato di minorità ontologica!

E qui possiamo notare che il presupposto di siffatta minorazione è lo stesso che stà al fondo dell'odierno umanesimo ateo. Se per affermare Dio è necessario nullificare la creatura, vice versa, per affermare l'uomo od il mondo, sarà necessario esautorare Dio a addirittura negarlo.

II

1. Ed ecco che S. Tommaso sostiene, con un vigore inaudito e per taluni quasi scandaloso, la realtà piena e l'efficienza propria delle cose! *Aristotelico* (fino ad un certo punto), egli conserva tutta la positività del mondo, degli esistenti individuali e materiali, che il Filosofo intendeva difendere (sebbene, credo, in un modo non del tutto consistente) contro l'idealismo platonico. Ma, *cristiano*, egli non vede più le cose come divine, o come parti di una totalità di cui Dio sarebbe il vertice. Le vede come *creature* del Dio trascendente, dell' Essere totale cui non aggiungono nulla. — Ora, quest'affermazione del Dio trascendente e assolutamente assoluto, ben lungi dal diminuire la realtà ed il valore delle cose mondane, le conferma e le esalta. E vice versa, l'affermazione del creato non diminuisce l'infinità e la sovranità di Dio, ma le mette in risalto. — Tipica, a questo riguardo, è l'opposizione di S. Tommaso a qualsiasi forma di occasionalismo sia pure mitigato: non solo a quello dei Mutakallimun, d'Ibn Gebirol o di Guglielmo di Alvernia, ma anche a quelle dottrine che riducevano l'azione degli agenti naturali, nella "generazione" delle sostanze, ad una mera causalità "dispositiva", o cercavano, per non dare troppo potere a questi agenti, di diminuire l'intervallo tra la potenza e l'atto, mettendo già in quella un abbozzo di questo (ragioni seminali). Siffatta opposizione non viene semplicemente da un'adesione spontanea ed ingenua a ciò che sembrava allora un dato del senso comune. Meno ancora da un desiderio segreto di fare a meno di Dio, di allontanarlo dal creato, affermando l'autonomia e l'autosufficienza delle cose. Tutt'al contrario: la ragione, non certo unica, ma forse più decisiva per la quale S. Tommaso respinge l'occasionalismo è quella stessa per cui altri lo difendevano, quella per cui Malebranche se ne farà lo zelante assertore: *la gloria di Dio*. Sottrarre qualche cose alla perfezione delle creature è sottrarre qualche cosa alla perfezione della potenza divina (*Cont. gent.*, III, 69). La gloria di Dio si manifesta, non nella debolezza, nella miseria, nella negatività delle creature, ma nella loro positività, nella loro ricchezza, nella loro efficacia. Dio è il Dio vivente, la cui gloria non è nella morte o l'annientamento delle sue opere e an-

zitutto dell'uomo, ma nel loro essere e nella loro vita.

Questa convinzione, l'abbiamo detto, è biblica nella sua radice, ma ha trovato nella metafisica di S. Tommaso la possibilità di una interpretazione coerente, che ne risolva l'apparente contraddizione, grazie all'approfondimento della nozione di *essere*.

2. Tutte le difficoltà e le deviazioni sopra accennate — quelle che portano all'occasionalismo (e indirettamente al panteismo), com'anche quelle che vanno nel senso dell'umanesimo ateo — derivano in effetti da una concezione dell'essere ancora più o meno "univocista", nonostante le più solenni dichiarazioni. E' troppo chiaro che, finché il Creatore e la creatura vengono posti nello stesso ordine, l'infinità divina non lascia posto per un altro essere e, vice versa, il finito (se c'è) limita Dio, vale a dire lo esclude. Non basta quindi proclamare che Dio è infinito e la creature finita: se la differenza viene concepita come una semplice differenza di "quantità di essere" — di un essere che la mente si ostina segretamente a pensare come omogeneo, "di una sola stoffa", il problema rimane senza soluzione. La differenza deve essere molto più radicale, secondo un'altra dimensione. E l'originalità geniale di S. Tommaso mi sembra questa: l'avere individuato questa dimensione nella linea dell'*atto di essere*, di ciò che egli chiama *ipsum esse* od anche — consapevole com'era della propria originalità —: *hoc quod dico esse*. L'*esse* — è meglio forse usare la parola latina — è pensato da Tommaso non come il semplice fatto di esistere, lo stato di esistenza (parola piuttosto rara nell'Angelico), ma come l'atto intimo, insieme radice e linfa vivificante di tutte le sue determinazioni. "Energia" (nel senso greco della parola) radicale, "attualità di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni". Ma non sullo stesso piano: il piano dell'*esse* è per così dire "perpendicolare" a quello delle determinazioni, dell' "essenza". Per ció non cade di per se, direttamente, sotto il concetto. — Ora in Dio, e in Dio solo, secondo S. Tommaso, l'*Ipsum esse* è la natura o l'essenza. Dio è l'atto di essere libero di ogni determinazione restrittiva, negativa: *Ipsum Esse subsistens*: la sussistenza, allo stato puro e assoluto, di ciò per cui gli esseri *sono*, sussistono, si affermano, uscendo trionfanti dalla posibilità e dal nulla. Essi *hanno* l'essere, Dio invece *è* l'Essere. Certo, questo era stato detto già molto prima: da S. Agostino, per esempio. Ma la nuova nozione dell'*esse* dà alla suddetta formula il suo senso pieno e permette un'interpretazione più ricca e più precisa di "questa sublime verità" rivelata a Mosè: "Io sono Colui che sono" (cf. *Cont. gent.*, I, 22). — E' vero che per elaborare questa nozione, S. Tommaso ha adoperato i concetti aristotelici di atto e di potenza. Ma ne ha profondamente trasformato il significato e l'economia. Mentre per Aristotele l'atto è anzitutto la forma e la coppia forma-materia è il paradigma della coppia atto-potenza, per Tommaso, l'atto che sta al vertice della attualità è l'*esse* e la dualità atto-potenza trova quindi il suo tipo fondamentale nella dualità *esse*-essenza. Ora, questa promozione dell'*esse* al rango di atto per eccellenza è connessa con la visione cristiana del mondo, specie con il dogma della creazione. Laddove il mondo è eterno e necessariamente dato nel suo insieme, l'esistenza non pone alcun problema e la sua originalità si smor-

za. Solo rimane la contingenza dell'individuo di fronte alla specie eterna, ma basta a spiegarla la composizione ilemorfica. Invece, la contingenza del mondo creato *ex nihilo* valorizza decisamente l'esistenza, l'esistere, e ne fa una meraviglia.

Le cose *sono*, e questo, per S. Tommaso, significa che esercitano veramente l'atto di essere. Giacchè "essere" non dice semplicemente: "essere posto", passivamente. Non é un agire, e S. Tommaso insiste sulla distinzione (nelle creatura), ma non è neppure soltanto la condizione dell'agire: ne è la radice. Possiamo dire: l'essere, per S. Tommaso, è *dinamogenico*. Secondo questa visuale, la formula: *agere seguitur esse*, rivela il suo vero significato.

Ora, concependo Dio come l' *Ipsum Esse subsistens*, secondo ciò che il Gilson chiama "la metafisica dell'Esodo" e che è certamente la metafisica sottogiacente alla lettura tomista de libro sacro, il Dottore Angelico, non solo, come abbiam detto, esalta definitivamente la trascendenza di Dio, ma anche illumina il mistero della creazione e ci riconferma, per così dire, nella nostra affermazione ingenua di noi stessi e del mondo. Poiché ogni essere agisce secondo la sua natura e ne comunica qualche somiglianza al suo effetto, ciò che procede dall'*Ipsum Esse subsistens* partecipa anzitutto dall' *ipsum esse*: non è soltanto una immagine degradata di qualche perfezione essenziale: più profonda delle somiglianza, la quale è dell'ordine della forma, e quale radice di essa, c'è la comunicazione dell'atto di essere, per cui le cose sono degli esistenti di pien diritto. La scoperta dell'atto di essere ci ha portati a Dio come *Ipsum Esse subsistens*, ma quest' affermazione, a sua volta, elimina il pericolo che l'affermazione dell' Infinito nullifichi il finito.

E poiché l'essere è dinamogenico, se le cose sono veramente, agiscono veramente. Un essere senza azione è un essere vuoto, nullificato. Abbiamo già accennato alla polemica di S. Tommaso contro tutte le dottrine che negavano o cercavano di ridurre l'attività e l'efficacia delle creature. Per la stessa ragione, non vede la necessità di introdurre nella teoria della conoscenza intellettuale una speciale "illuminazione" divina, distinta dall'operazione dell' intelletto "agente", la quale pure, come tutto il resto, è un dono di Dio. In somma, sul piano "orizzontale" delle nature, sul piano esplorato dalla fisica, dalle scienze naturali, dalla psicologia, tutto si spiega con le energie proprie delle creature: non c'è da cercare o di aspettare una azione del Creatore che verrebbe in composizione con le azione delle cose. L'azione di Dio non è il complemento o il prolungamento della nostra: ne è la condizione, la sorgente, il fondamento trascendente. Dio ci crea, conserva, muove, ma l'azione è nostra e Dio fa proprio che sia nostra. Sarebbe, secondo S. Tommaso, indegno di Lui creare degli esseri incapaci di svolgere da se stessi la loro propria operazione. In tutto ciò, mi pare, l'Angelico è profondamente moderno e risponde alle esigenze essenziali della visione scientifica del mondo.

Sarebbe forse un po' esagerato dire che questa metafisica dell' *ipsum esse* sia direttamente la ragione che ispira a S. Tommaso la sua valorizzazione delle virtù umane, messa a fuoco dal P. Gauthier, O. P., nel suo libro su *La Magnanimité*. Qui, senza dubbio, opera più immediatamente l'influsso di

Aristotele, com'anche nella valutazione dell'ordine temporale, dello stato, della vita umana in genere, compreso il piacere — valutazione certo più positiva che non quella, per es., di S. Agostino. Comunque, sebbene il legame non sia esplicito nel pensiero dell'Aquinate, credo che questa valutazione incon nella dottrina tomista dell' essere la cornice metafisica che ad essa si confà.

III

Però, pur affermando la realtà e il valore proprio della creatura, S. Tommaso è ben lungi dal chiuderla su se stessa, sottraendola a Dio. Il mondo tomista non è affatto un mondo "secolarizzato", nel senso deteriore di oggi.

Ecco infatti il dramma degli ultimi secoli, dopo lo sfacelo della sintesi cristiana, forse prematura, del medioevo. Nel corso di un lungo e doloroso processo, tra molti malintesi, molte incomprensioni, la distinzione si è fatta separazione, la giusta autonomia rivendicazione di indipendenza. Il mondo si è vuotato di Dio, non parla più di Lui: concentra in sé, per l'uomo di oggi, ogni realtà, ogni valore. Ma un mondo che non porta il sigillo della Libertà prima e del primo Amore, un mondo che non significa niente al di là di sé e di noi, è un mondo depauperato e fluttuante nell'assurdo, della necessità cieca e del caso irrazionale.

Ben altra la visione tomista. Qui, lo sappiamo già, l'affermazione del mondo non procede dal desiderio subcosciente di sottransi a Dio, non è la prima tappa della sua negazione: nasce dal desiderio di manifestar meglio la ricchezza e la generosità divina. Ma v'è di più. La stessa metafisica dell'*esse* che fonda per noi la realtà solida delle cose fonda pure la loro totale dipendenza da Dio e la sua presenza intima in esse. Perché l'azione propria di Dio *ad extra* è la comunicazione dell'*ipsum esse* per cui le cose esistono "autenticamente", perché l'*ipsum esse* è negli esseri il principio più intimo, il cuore del loro essere, Dio, in quanto *dans et profundens esse*, è presente e operante nel centro più segreto delle creature: qui si verifica splendidamente la formula agostiniana: *interior intimo meo*. Non c'è dunque bisogno di cercare la presenza di Dio in interventi che si situerebbero sul piano delle manifestazioni operativa: le cosmonauti non lo incontreranno mai nello spazio. La sua presenza, la sua azione e quindi la nostra dipendenza sono infinitamente più profonde, più radicale. Il compito di Dio, se si può parlar così, non è anzitutto di riparare alle insufficienze delle creature sul piano della loro attività propria: è di porre e sostenere nell'essere gli esseri insieme con le loro operazioni. L'universo quindi non è vuoto di Dio: anzi lo chiama dappertutto quale causa e fondamento della sua positività. C'è, sì, nella creatura una negatività, una insufficienza, possiamo dire una alienazione molto più radicale di quelle di cui parlano i marxisti: quella dell'essere che non è da sé e quindi non è pienamente "suo". Ma questa non è un'alienazione "alienante": è invece la condizione e la sorgente della nostra libertà. Poiché la nostra libertà non è che una partecipazione della Libertà prima, come il nostro essere non è che una partecipazione dell'Essere primo.

Tutto ciò mi sembra estremamente importantes. E' un fatto ben noto che il sentimento religioso ha trovato, specialmente all'era della

civiltà rurale, un potente alleato nella viva coscienza dell'umana miseria, della miseria, direi, "categoriale", nel senso cioè della debolezza dell'uomo, della sua impotenza di fronte alla natura fisica, ecc. Dio allora veniva invocato come il grande Ingegnere della macchina cosmica, il grande Medico, il Padrone della pioggia e del sole, ecc. Basta vedere ancora oggi lo scopo e il contenuto di tante preghiere. E tutto questo può e deve ricevere un senso accettabile. Ma il pericolo è evidente. A misura che l'uomo si assicura il controllo delle forze naturali, Dio, a molti, sembra divenire meno utile, meno necessario: si ritira dal campo dove l'uomo ormai è padrone e signore. Non ci illudiamo: le basi antiche della religiosità comune vacillano, per la coscienza adulta. — Ma questo stesso può rivelarsi altamente salutares, se ci spinge ad una riflessione più profonda sulla nostra condizione creaturale, sino a giungere alla sorgente onde scaturisce l'esigenza perenne di Dio e della religione. Ora penso che un approfondimento della metafisica di S. Tommaso può aiutarci a ritrovare basi più solide, più autentiche di una religiosità fondamentale, sulla quale nuove espressioni religiose possano innestarsi. O meglio forse, nuovi modi pi pensare e di vivere e espressioni tradizionali, riferite alla "miseria" essenziale dell'essere che non è l'Essere — che non è il suo essere.

E Aggiungo che l'altissima nozione tomista della trascendenza divina legata a quella dell'*Ipsum Esse subsistens*, ci aiuta ad archiviare molti falsi problemi, che nascono da una nozione antropomorfica di Dio e stanno spesso alla radice dell'incredulità e dell'ateismo. Senza dimenticare che questa stessa nozione, con l'accento posto sul momento negativo, "apofatico", della conoscenza di Dio (tanto sottolienato dal tomista brasiliano Penido, nato e seppellito in questa città di Petropolis) può, come lo ha notato Gilson, giovare al dialogo ecumenico com i cristiani orientali.

IV

Però S. Tommaso è troppo realista per non vedere che l'autosufficienzza della creatura nel suo ordine proprio sembra stranamente difettare, appunto nel caso dell' uomo considerato nella sua attività propriamente umana: l'attività morale e religiosa. Al contrario di ciò che si verifica negli altri esseri — i quali, pensa S. Tommaso, operano perlopiù secondo le esigenze del loro fine specifico —, l'uomo non segue perlopiù la linea tracciatagli dalla sua natura ragionevole: *malum est ut in pluribus in specie umana.*

E' questa una porta aperta verso un ordine superiore: qui veramente sentiamo una miseria che il progresso tecnico non sembra essere in grado di rimediare. Ma non è il solo né il più profondo paradosso dell'uomo. C'è anzitutto l'antinomia tra le sue aspirazioni, il suo "desiderio naturale", che solo da visione immediata dell' *Ipsum Esse subsistens* potrebbe pienamente appagare, e le sue possibilità naturali, assolutamente inadeguate a tal fine. Quale si presenta a noi, concretamente e storicamente, l'uomo quindi è, secondo la parola del Prof. Sciacca, un essere "squilibrato". Anzi doppiamente squilibrato.

La considerazione della situazione storica dell'uomo c'introduce dunque in un ordine nuovo, dove la riflessione sulla coscienza infe-

lice e colpevole fa una parte importante. Si sa che S. Tommaso lega più strettamente che non fanno alcuni altri teologi, l'Incarnazione al peccato dell'uomo. Qui, al livello umano, una filosofia dell'indigenza è giustificata, e si può dire forse che le dottrine sopra accennate estrapolavano l'esperienza dell'uomo peccatore. — In questo nuovo ordine, i valori umani vengono "surclassati", scemati e sembrano talvolta quasi nullificati. Però non è così: conservano la loro eccellenza intrinseca, sebbene non siano i più eccellenti. E l'ordine temporale, la felicità terrena dell'uomo, il bene comune della società, ecc., non diventano, come si crede o si dice talvolta, meri mezzi per il fine soprannaturale: sono anch'essi dei fini, benché secondari e subordinati. — Di più, osserviamo due cose:

1. Sebbene non sia possibile dedurre a priori la situazione storica dell'uomo dalla metafisica tomista, questa, proprio perché non è una filosofia delle pure essenza, ma una filosofia centrata sull'atto di essere, cioè su ciò per cui il concreto è concreto, ci invita a considerare le cose e l'uomo nella loro concretezza, quindi nel loro stato torico. Intendiamoci bene. Non si tratta di vedere nel tomismo una filosofia della storia. Troppe cose mancavano a S. Tommaso perché potesse averne anche l'idea. Dico solo che sarebbe possibile sviluppare una filosofia della storia alla luce dei principi di S. Tommaso. E' questa una delle direzioni nelle quali il tomismo deve prolungarsi se vuole rispondere alle questioni di oggi. Mi sembra, per es., che la considerazione dell'uomo come un essere dalle aspirazioni illimitate induce a pensarlo come votato al progresso: deve sempre andare avanti. E questo vale non solo per l'individuo, ma per l'umanità. Anche qui il tomismo, ispirato e sorretto dalla rivelazione cristiana e fedele alla sua prospettiva esistenziale, fa scoppiare la disperante circolarità del mondo aristotelico.

2. Nella teologia di S. Tommaso, nel suo modo di concepire l'ordine della grazia e della redenzione, ritriviamo gli stessi principi basilari. La creatura rigenerata, "divinizzata", ha ormai in se stessa, sebbene non in virtù della propria natura, le energie che la dispongono a raggiungere il suo fine trasnaturale. Mosso dallo Spirito Santo, l'uomo non diviene pertanto un puro e semplice strumento. Per ciò S. Tommaso rigetta la tesi del Lombardo, che spiegava l'atto di carità con una mozione diretta dello Spirito Santo, senza la mediazione di un *habitus* creato, quindi intrinseco al soggetto. Siffatta immediatezza poteva sembrare più gloriosa per la carità, ma in realtà ne diminuiva l'eccellenza, rendendo il suo atto meno volontario e libero (S. T., II-II, 23, 2). Dio non è gretto nei suoi doni. Crea gli esseri perché siano, perché agiscano, e se sono esseri ragionevoli, perché agiscano liberamente.

Del resto, aggiungiamo noi, non può forse la stessa Incarnazione venire considerata sotto questo aspetto? Non possiamo dire che nell'Uomo-Dio l'umanità ha ormai in se stessa i principio della sua salvezza, della sua divinizzazione?

Così la visione tomista del mondo sia della natura che della grazia è una visione unitaria. E certo, non dobbiamo dimenticare — e magari i teologi non avessero mai dimenticato — che nel campo della grazia, molto più che nel campo aperto di per sé alla ragione, i nostri concetti sono inade-

guati e quasi derisori di fronte alla realtà: S. Tommaso stesso, alla fine della sua vita, reputava "paglia" tutto ciò che aveva scritto al riguardo di Dio. Se egli talvolta sembra parlare con troppa sicurezza e troppi particolari, se forse, con una estrapolazione inversa di quella accennata sopra, conclude un po' troppo rapidamente da un ordine all altro, tutte queste affermazioni, descrizioni, distinzioni, analogie si svolgono sotto il segno del rispetto davanti al mistero, della coscienza dei limiti umani, anzi sotto il segno di ciò che a taluni è sembrato ingiustamente — sull'orlo dell'agnosticis: o... Tommaso parla di Dio pur sapeno che non si può parlare di Lui per dire positivamente ciò che Egli è... (formula che, del resto, non deve riceruta senza distinzione).

A tutti i livelli dell'essere creato, S. Tommaso, in una visione ampia, luminose e pacificante, scopre e afferma delle energie, dei valori positivi, che attestano la generosità divina. Tutto ciò però è come un nulla davanti all'*Ipsum Esse subsistens*. Magnanimità nell'apprezzare i valori umani; umiltà a confronto di Dio. Ma l'una e l'altra sono in rapporto dialettico. Se noi fossimo veramente nulla, che onore faremmo a Dio, nel dire che Egli è e che non siamo? Dal nulla alla più tenue realtà, la distanza è sempre infinita. E' proprio perché noi siamo realmente e agiamo realmente, che l'affermazione del nostro "nulla" relativo ha un senso.

La secolarizzazione odierna nega Dio per esaltare l'uomo e finisce col distruggere l'umo stesso. S. Tommaso può aiutarci, credo, a ritrovare la nostra propria e vera dignità. La sua dottrina può svilupparsi in un umanesimo tanto più autentico che non è stato voluto come umanesimo.

REFLEXÕES A PARTIR DO CONCEITO DE GRANDEZA NEGATIVA EM KANT

CREUSA CAPALBO

Existe para o filósofo contemporâneo um problema crucial que diz respeito à própria sobrevivência da filosofia no mundo atual. Ela se exprime, entre os cultores da própria filosofia, como necessidade de "deconstrução" da filosofia (retomando um termo de J. Taminiaux ao traduzir Heidegger), para permitir a construção ou o nascer de uma nova "aurora da filosofia".

O desenvolvimento das ciências e da técnica, a necessidade urgente e vital de planificação urbana, de planejamento econômico e social, vem relegando, como sendo de plano secundário, e possivelmente em um futuro próximo abandonado ao esquecimento, disciplinas como a filosofia e a teologia.

Se a teologia se sustenta e se desenvolve hoje em dia graças ao apoio institucional que ela encontra nas diversas Igrejas, o mesmo não ocorre com a filosofia. Esta, por não formar um "profissional qualificado", vem perdendo dia a dia terreno, por ser "inútil" ao desenvolvimento, ou apenas "útil" para aqueles que insistem em cultivá-la. Assim sendo, o seu valor, quando reconhecido para a formação pessoal, é igualmente reconhecido como um não valor para a função pública ou coletiva. Essa utilidade privada pode facilmente se converter em necessidade de imprimir nas pessoas uma "visão do mundo" e daí rapidamente conduzida ao plano da ideologia.

A contestação ao valor de toda tradição filosófica se associa à idéia de que a filosofia não responde e não poderá nunca mais responder às necessidades do mundo e do homem moderno. Daí em diante basta um só passo para o abandono ou a indiferença à filosofia.

Ora, a questão que nos colocamos é a seguinte: esta indiferença, este esquecimento da filosofia são devidos ao fato de que a filosofia perdeu sua força filosofante, ou ao mau ensino da filosofia nas escolas ou universidades, que se tornou pura "repetição" e não mais "pesquisa", busca, questionamento em torno da verdade, da beleza, da

bondade encarnadas no mundo? Não será, talvez, que o prestígio da "teoria", da "prática" e dos "métodos" da ciência se deve justamente ao fato delas terem como âncora a situação do homem contemporâneo e do mundo atual? Não teria, ao contrário, a filosofia deixado de falar para os nossos tempos? Não teria ela deixado de estar atenta para o que se passa no mundo, ao nosso redor na sociedade, nas artes, na ciência? Não teria ela se esquivado ao diálogo, ficando ilhada, formando um "gueto"? Não estará ela buscando se converter em ciência histórica da História da Filosofia, em ciência hermenêutica dos textos filosóficos, em técnica de análise e de interpretação de autores? Não estará a filosofia reivindicando para si a "epistemologia" das ciências particulares na sua busca pela sobrevivência? Não estará, por outro lado, em suas relações interdisciplinares, transformando-se em "ancilae" das ciências e com isso se fazendo apenas como filosofia aplicada?

A propósito de tais questões o pensamento de Kant pode ajudar-nos a repensar a situação da filosofia quanto à sua essência, quanto ao seu significado e quanto ao seu ensinamento. Usaremos como fio condutor o seu conceito de "grandeza negativa".

Kant ao se referir à ordem dos fenômenos diz que os efeitos contrários podem aniquilar totalmente, ou em parte, os efeitos do outro. Ele nos dá como exemplo duas forças motrizes agindo em sentido contrário sob a mesma linha reta: o resultado é igual a zero [1]. Deixemo-nos instruir por suas próprias palavras: "a contradição real se encontra sempre que $A - B = O$, isto é, sempre quando uma realidade está ligada a outra em um mesmo sujeito e onde o efeito de uma suprime o efeito da outra" [2].

Existe, assim, oposição de direções ou forças atuantes em sentidos contrários e Kant insiste em explicar que isto se verifica na ordem fenomenal, isto é, onde a atuação da intuição sensível nos deixa perceber a contradição e nos permite atribuir um valor igual a zero a um "dado simplesmente positivo" [3]. Logo, não se trata de contradição lógica.

Para Kant, como vemos, não há somente grandezas positivas, mas também negativas; elas coexistem na ordem fenomenal. Um exemplo simples nos fará compreender melhor esta idéia. A força que faz com que o motor de um automóvel ou de um barco se mova em uma dada direção pode-se contrapor uma força igual e em sentido contrário do vento, que dá como resultado a imobilidade do automóvel ou do barco. Essa imobilidade é a resultante de duas forças em tensão, em sentido contrário e de grandeza igual, e daí a expressão simbólica de seu resultado ser igual a zero, ou seja, de igual valor.

Nós sabemos que no prosseguimento de seu pensamento Kant irá afirmar, entretanto, que a negação transcendental é uma limitação ou privação a partir da afirmação transcendental. Assim, no exemplo que ele mesmo nos dá, o cego de nascimento será incapaz de se representar a obscuridade, porque ele não tem nenhuma representação da claridade [4]. Em outros termos, uma "classe é limitada por outra", isto é, a não claridade, grandeza negativa, é limitação da claridade, grandeza positiva. Da mesma forma, o não racional pelo racional, o não-ser pelo ser, o finito pelo infinito.

Deixando de lado a discussão das relações entre esses dois planos, fenomenal e transcendental, o que gostaríamos de fazer observar é que as forças contrárias não são oposição no plano puramente lógico, mas são realmente existentes. Nós a sofremos em nossas vidas e elas nos são dadas nas nossas experiências. Pelo fato de serem opostas isto não significa que uma suprima a outra. Para que isto possa ocorrer é preciso que a oposição se acentue em seu valor, em sua grandeza, fazendo a balança pender mais para um lado e, no exemplo concreto acima referido, fazer o barco naufragar ou avançar. Mas este exemplo pode nos iludir. Ele pode nos fazer pensar que com o naufrágio não haverá mais navegação. Ora, a única coisa que se está realmente afirmando é que tal barco, em uma situação dada, pode naufragar. Mesmo que, por hipótese, todos os barcos naufragassem, a navegação, como uma aquisição cultural e industrial não se perderia, e novos barcos poderiam ser construídos e voltarem a navegar. O que queremos frisar é que há forças reais, direções que se afrontam, e, dentre muitos exemplos possíveis, destacamos a direção para o bem e a direção para o mal, a afirmação do valor da filosofia e a sua negação, a instituição da humanidade no homem ou a sua desinstituição.

Merleau-Ponty, interpretando esta grandeza negativa, diz que ela é uma "grandeza de signo contrário", e que, neste sentido, se pode dizer que "o ódio é um amor negativo, que roubar, por exemplo, é um dom negativo". Ela implica no reconhecimento da "articulação" e na "simultaneidade da presença e da ausência". Ela nos permite explicar, assim, as relações existentes entre consciência e inconsciente (tema central do Colóquio de Bonneval) [5].

Nós podemos aplicar tal conceito à própria filosofia. De um lado teremos a filosofia como questionamento da realidade e do sentido das coisas, afirmada como um valor para a humanidade; e do outro lado, como força contrária, a sua negação, procurando mostrar que ela nada mais é do que expressão ideológica a ela subjacente ou fruto das ilusões que motivaram a sua construção. Essas forças não são excludentes. Elas coexistem e se manifestam na atualidade. Enquanto estão em luta, elas revelam uma força viva que as mantém em equilíbrio. Quando uma delas domina a outra vemos surgir os "dogmatismos" filosófico, antifilosófico ou científico. Mas, talvez, o sinal mais assustador em nossos tempos é que estas forças não estão mais se afrontando. A força contrária à filosofia está levando-a ao esquecimento, ou seja, à morte da filosofia. Será que tal situação significa o término do filosofar em futuro próximo?

Analisemos esta questão mais de perto. Nós sabemos que o discurso científico, por ser universal, é igualmente impessoal e anônimo em seu desenvolvimento. Mas este discurso procura dizer a "verdade do mundo". Ora, essa verdade que precisa ser desvelada significa verdade a ser procurada, a ser feita. Mas, por quem? Pelo cientista? Pelo filósofo? Pouco importa. Se ela é buscada, isto significa que a força da filosofia continua a atuar na busca da racionalização da ciência.

Mas, a ciência moderna não visa apenas um conhecimento puro ou contemplativo. Aliás esta intenção é mesmo negada hoje em dia. É o seu exercício prático que é visado e ele envolve a ação de controle

dos resultados, visto que a ciência é fundamentalmente operativa. Ela supõe um programa, um plano, isto é, uma política científica que controla e outorga o direito e os meios concretos para o seu desenvolvimento. Assim, a ciência está intimamente ligada à racionalização da produção. E por isto ela se entrelaça ao desenvolvimento industrial, tecnológico e econômico que visam a transformação das estruturas sociais e o bem-estar de todos os homens. Ela se associa, portanto, embora indiretamente, aos problemas éticos implícitos ou velados na prática científica ou nas técnicas de planejamento.

Mais uma vez a força filosófica se faz presente embora sob a forma oculta, invisível, silenciosa; ela não deixa de atuar em latência no visível do trabalho científico, da organização social, do planejamento industrial.

A filosofia é, portanto, presença ao mundo e aos homens. É uma presença visível-invisível. Sob o seu lado visível ela se exerce nas instituições; mas em sua presença profunda ela é não visível embora seja força atuante em silêncio. Ela se encontra ocultada não apenas na vida pública e anônima das instituições filosóficas, mas igualmente em nossas vidas concretas. Ela percorre seu caminho através da opacidade de nossos corpos, de nossos sentimentos, de nossas ações, de nossos pensamentos. O seu ocultamento não é sinônimo de morte da filosofia. Ela pode ficar esquecida, ou antes, nós podemos ficar surdos ao seu apelo, que se faz no íntimo de nossos corações, e não darmos uma resposta preenchedora de sentido à nossa vida, ao nosso trabalho, à nossa ação, ao nosso destino.

O verdadeiro caminho da filosofia é assim indicado por esta força atuante que opera, em silêncio, na obscuridade e na contingência de nossas vidas. Essa força invisível se anuncia na visibilidade de nossa vida, de nosso ser, assim como nas instituições existentes.

Existe, portanto, uma inevitável historicidade da filosofia (não confundível com relativismo historicista), que se manifesta nos eventos que atravessam nossa existência ou a existência das instituições. Mas a filosofia não se esgota em sua historicidade marcada pela facticidade. Ela se mostra como movimento de universalidade, de transcendência, de passagem para uma vida sensata (isto é, preenchida pelo sentido), ou como signo de contradição que nos interpela e apela, convidando-nos a uma resposta, a um engajamento, ao exercício de uma missão.

Na verdade, a relação de grandeza negativa indica a circularidade entre os contrários e a coexistência entre eles. Teoria e prática, ciência e filosofia, filosofia e antifilosofia, reenviam uma à outra. A filosofia não precisa ser útil, aplicada, prática ou científica para ser "ela mesma" ou vir a ser o que deve ser. O seu valor é de profundidade invisível que se anuncia e se mostra em todos os valores ou sinais visíveis. A sua verdadeira dimensão é ontológica, atravessando nossa existência concreta.

Em conclusão, a morte ou a supressão da filosofia só existe sob a forma do esquecimento. Isto não elimina a sua existência e a sua força atuante em silêncio. A oposição à filosofia é ainda sinal de luta pela filosofia como força contrária, e portanto de sua atuação invisível reconhecida de modo visível. Nós pressentimos, obscuramente talvez, que através destas

forças contrárias, o destino da filosofia prossegue seu caminho e vai bem mais longe, no sentido da renovação e revitalização da própria filosofia, do que as nossas experiências nos permitem entrever. Nós não podemos, no presente atual, fazer um juízo sobre a totalidade do que é a "boa ou má semente". Elas devem crescer juntas para que possamos no "momento favorável" saber discernir uma da outra. Para isto é preciso que a filosofia seja cultivada em centros especializados. Ela não é obra de uma só pessoa.

Assim como a ciência moderna, ela é obra institucionalizada e, portanto, coletiva ou antes, trabalho de equipe. Mas as Universidades de nossos dias, como diz J. Ladrière, estão divididas em dois tipos: aquelas "onde se contenta de praticar lealmente o método científico, colocando entre parênteses todas as questões sobre o sentido, e as universidades onde, ao contrário, se decide de maneira refletida e resoluta de não separar a prática da ciência de uma interrogação permanente, coletiva e institucionalizada sobre sua significação" [6]. Nesses dois tipos de universidade nós já podemos encontrar um critério para discernir, no nosso tempo presente, aquelas que se dirigem ou proporcionam o desenvolvimento da filosofia, das outras que, atuando em sentido contrário, de modo visível ou invisível, ou antes, de modo consciente ou inconsciente, a negam ou não lhe outorgam os meios para que ela se desenvolva.

NOTAS

1. E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, PUF, 1963, p. 234.
2. *Ibid.*, p. 239.
3. *Ibid.*, p. 244.
4. *Ibid.*, pp. 416-417.
5. H. Ey et alii, *L'inconscient* (6.º Colóquio de Bonneval), Desclée de Brouwer, 1966, p. 143.
6. Jean Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Casterman, 1972, p. 65.

FORME ET FINALITÉ DANS L'ESTHÉTIQUE KANTIENNE

EVANGHÉLLOS MOUTSOPOULOS

Aux termes de l'esthétique de Kant, la concordance de la finalité d'un objet avec le principe a priori de finalité détermine un plaisir esthétique particulier. Or la finalité objective est esthétique uniquement par le fait qu'elle est privée et libre de toute fin concrète utilitaire, ce qui ne gêne nullement l'appréhension d'un objet dans sa finalité grâce à sa forme qui est la manifestation sensible de la finalité en question. De même, le beau n'évoque en nous aucun intérêt (dans ce cas il serait jugé simplement agréable, ce qui contredit la constatation précédente; car l'agréable suppose une fin, celle de la satisfaction d'un besoin). La matière d'un objet sensible ne peut fournir que la matière première d'un jugement déterminant, par l'intermédiaire d'un concept sous lequel elle est subsumée, seul moyen possible offert à l'esprit pour la connaître. Mais à propos d'un objet esthétique, une subsomption analogue est possible, car un tel objet constitue l'exemplaire unique de la classe d'objets à laquelle il appartient, il condense en lui le "référentiel" de cette classe. Il est unique et irremplaçable de sorte que, même dans le cas où il s'agirait d'un objet de la nature existant par définition en plusieurs exemplaires dans le cadre de celle-ci, il soit impensable de l'intégrer dans leur ensemble sans risque de lui faire perdre ce caractère d'unicité qui lui confère le droit de cité dans le domaine esthétique; il serait alors un élément sans valeur de la classe logique à laquelle il appartiendrait, son esthéticité étant désormais négligée. Tout objet devient objet de connaissance dès qu'on en considère la matière particulière par rapport à la matière d'autres objets semblables; mais il redevient objet esthétique dès que son unicité (relative s'il s'agit d'un objet de la nature, absolue s'il s'agit d'un objet de l'art) est prise en considération. Ce qui était auparavant matière connaissable de cet objet cesse d'intéresser; par contre, ce qui intéresse désormais, c'est l'élément qui en constitue l'exceptionnalité, à savoir sa for-

me, manifestation sensible de la finalité.

La forme est d'autant plus belle que la finalité de l'objet esthétique est accomplie. Or, nous n'avons pas à nous y attarder, pour Kant, le beau est, avant tout, un sentiment et un jugement à la fois, ne serait-ce qu'un jugement qui prétend à l'universalité. Si ce subjectivisme recourt au principe de finalité, ne conduit-il pas nécessairement à une antinomie? Voilà comment se pose le problème. Il reste à voir comment Kant s'y prend, pour le résoudre. Un objet de la nature n'est esthétique pour nous que si nous le regardons comme tel (ici intervient la notion de subjectivité esthétique). Les objets de la nature ont tous une finalité plus ou moins marquée par leur forme, mais cette finalité générale n'est conçue comme esthétique qu'à partir du moment où l'on fait abstraction du but précis qu'elle suppose.

Si des pétales sont ingénieusement disposés autour des organes reproducteurs de la fleur que je contemple, pour les protéger, cette disposition est loin d'être simplement utile; elle est aussi parfaitement esthétique, compte tenu de la couleur et des formes épanouies des pétales. Mais, dans ce cas, le rôle biologique des pétales et de leur disposition n'a plus aucune importance, il est négligé, et ce qui intéresse désormais ce sont les couleurs, les formes, l'apparence de la fleur, même si son aspect agréable, souligné par le parfum quelle exhale, paraît en compéter l'aspect esthétique. Cette organisation formelle est étrangère à toute fin résidant en dehors de l'objet même que je considère; elle lui est inhérent et détermine une finalité qui existe à l'intérieur même de l'objet et que lui confère une unité qui suscite mon admiration. Une finalité esthétique peut (sans le devoir) se superposer à une finalité physique. On reconnaît cette dernière à ce qu'elle permet d'être saisie grâce au concept sous lequel l'objet qu'elle caractérise peut être subsumé; la finalité esthétique, par contre, ne peut être appréhendée qu'à partir de la représentation qu'on a d'une forme, en particulier du sentiment de plaisir qu'elle procure. On ne peut dissocier la forme de la finalité esthétique de l'objet, cette dernière étant la raison d'être de la forme, et celle-ci, à son tour, la réalisation de ce vers quoi tend la finalité qui se complète grâce à sa réalisation formelle, alors que la forme apparaît comme une fin en soi.

Quant à la perfection de la forme, elle suppose que la finalité objective qu'elle manifeste parvient à apparaître intégralement. Une forme imparfaite n'est que l'extériorisation d'une finalité incomplètement réalisée et sans rapport avec le principe a priori de finalité, qui, sans être transcendantal, se présente comme une idéalité, une limite, une règle ou une mesure de comparaison du degré de perfection formelle atteint par la finalité de l'objet esthétique; principe selon lequel sont appréciés les divers degrés d'expression formelle d'une finalité objective. A propos des objets de la nature, cette finalité n'est pas indépendante d'un certain concept qui, à la limite, en devient la fin; or, considérer des objets de la nature comme des exemples auxquels sont applicables les qualités du beau, par exemple, fausse, en quelque sorte, la pureté du jugement esthétique au risque de le rendre téléologique ou, du moins, de le dégrader en admettant que le plai-

sir procuré est la fin et non la simple qualification distinctive de la finalité esthétique, libre en principe de toute fin précise; la finalité risquerait ainsi de devenir soit une finalité non-esthétique, soit une finalité non-formelle; mais, dans les deux cas, elle constituerait une finalité privée de ce caractère particulier qui rend possible sa correspondance avec le principe a priori de finalité qui existe en nous.

La liberté permet, grâce à quelque application de ses lois sur le monde sensible, de ramener la finalité des objets à quelque principe pour lequel la représentation d'une fin concrète, inhérente à la finalité même d'un objet, ne soit nullement indispensable, et qu'elle soit même nuisible à l'appréhension esthétique de l'objet, puisque cette sorte d'appréhension se fait uniquement à travers sa forme, ce qui exclut toute possibilité d'envisager quelque fin à part, la forme étant la fin réalisée d'emblée par la finalité de l'objet; elle est cette même finalité considérée sous l'aspect de sa concrétisation sensible, mais de sorte que cette dernière présente la possibilité d'être ramenée à ce principe à priori de finalité par l'intermédiaire du concept de liberté qui le qualifie.

Le terme de finalité de la nature se distingue aussi bien du terme de nature que du terme de liberté. La finalité est inhérente aux objets de la nature quant à la forme et ne peut leur être identifiée que dans la mesure où leur forme est connaissable par l'esprit. Si donc une connaissance du cas particulier de la finalité selon lequel est réalisé l'objet esthétique est possible, elle l'est grâce à l'appréhension de la forme de cet objet par les sens et au jugement subjectif réfléchissant non plus sur l'objet même, mais sur le plaisir ressenti. L'homologie entre l'application objective et l'application subjective du principe de finalité, du moins à propos des objets esthétiques, est, de ce fait, absolue.

Ainsi sommes-nous portés à reconnaître au principe de finalité, qui est à la base du plaisir subjectif esthétique une particularité significative qui le rend indépendant des principes de nature et de liberté. Un être vivant est constitué de façon qu'il puisse être qualifié de fin naturelle. Les parties de l'ensemble paraissent concourir, de par leur propre finalité, à l'établissement d'une fin qui est leur propre fonction réalisée dans l'ensemble considéré comme héautonomie, autrement dit, prescrire à la fois sa propre finalité et la réalisation de celle-ci; d'autre part, en réalisant la finalité de l'ensemble, les parties réalisent leur propre finalité, ce qui revient à dire que leur finalité s'accorde avec la finalité de l'ensemble en question, qui est une fonction combinée des parties; par conséquent, chaque partie se présente comme un élément de finalité qui, en fonction d'autres éléments particuliers, définit la finalité en cause, qui est une finalité d'ensemble.

Tout élément d'un ensemble possède une finalité qui le lie à l'ensemble en même temps qu'à chacun des autres éléments particuliers, en vertu de cette même finalité qui est également la finalité de tous les autres éléments.

La manifestation formelle de la finalité des objets de la nature ou des produits de l'art est la même; il s'agit d'une forme sensible grâce à laquelle nous saisissons la finalité des uns et des autres. Cette finalité apparaît comme une nécessité indépendamment le la-

quelle rien de ce qu'elle caractérise ne pourrait exister. Elle ne saurait être supprimée ou modifiée. Elle est la possibilité unique d'une perfection formelle inhérente et propre à l'objet. Non seulement la suppression totale de la forme, mais aussi sa simple modification entraîneraient la suppression de la finalité et, par là, de l'existence même des êtres ou des objets considérés.

A côté de cette finalité sensible, inhérente aux objets qu'elle qualifie, il en existe une autre, transcendantale, qui n'est que le principe grâce auquel la première, réalisée par la forme dont juge le sujet réfléchissant, est considérée comme satisfaisant notre attente et procure le plaisir qui résulte de la confrontation de l'objet sensible avec un modèle qui constitue un terme implicite de comparaison. Le mécanisme de la satisfaction en question a été jusqu'ici étudié à plusieurs reprises. Il resterait à définir la nature de cette finalité transcendantale. Le principe a priori de finalité doit, par hypothèse, différer du principe du jugement de finalité interne dans les êtres organisés, tout comme du principe du jugement téléologique sur la nature en général en tant que système des fins, et du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature, mais seulement du point de vue de son application; il s'agit, au fond, du même principe transcendantal, différencié selon qu'il est appliqué, au moyen de concepts, aux formes naturelles ou aux produits de l'art. Il garde cependant un caractère d'universalité généralisée, qui ne saurait être négligé et qui lui est conféré par sa nature transcendantale, ce qui permet de le considérer comme régissant le jugement réfléchissant en général et, plus particulièrement, le jugement esthétique.

Une telle finalité est donnée a priori à l'esprit; elle est un cadre pour le jugement réfléchissant. Au cours de ce dernier, tout est ramené à la finalité sensible des objets du goût, exprimée par la forme extérieure de ceux-ci, mais uniquement dans les limites du principe transcendantal de finalité; si ces limites sont dépassées, on considère la finalité d'un objet comme ne répondant plus à ce principe et comme engendrant un jugement réfléchissant négatif qui répond lui-même au sentiment de déplaisir causé par l'appréhension d'un objet esthétiquement contraire à notre attente, donc privé de beauté.

L'identité de la finalité et de la forme est exprimée par le terme: FORMA FINALIS, qui désigne une forme se suffisant à elle-même, donc une forme qui est sa propre finalité. Cette finalité peut être conçue par l'entendement seulement lorsqu'on est en mesure de faire abstraction de sa manifestation formelle unique pour la ramener à un concept sous lequel on puisse la subsumer. Mais il faudrait alors ne tenir aucun compte de la forme et négliger le cas qui se présente le plus fréquemment, à savoir celui de l'appréhension sensible de tout objet à travers sa forme et grâce au fonctionement des facultés représentatives. Or précisément, quand il s'agit d'un objet esthétique, l'aspect formel de la finalité en représente la fin, et, en considérant la forme de celui-ci, on peut, par là-même, en considérer automatiquement la finalité. Il s'agit d'un cas à part où la finalité de l'objet est condensée au point que son aspect formel et son aspect final se confondent.

Le jugement de goût est une démarche de l'esprit relative à la forme de l'objet esthétique grâce à laquelle la finalité objective est ramenée au principe de finalité. La forme plait sans qu'il lui soit nécessaire de recourir à des attraits particuliers visant à attirer l'intérêt du jugement de goût, ce qui d'ailleurs en fausserait la pureté fondée sur son caractère d'assentiment libre. La matière se trouve associée à la forme dans la représentation, mais le jugement de goût doit en faire abstraction pour ne se porter que sur l'aspect formel de l'objet esthétique. Il arrive, certes, que la matière contraigne à un choix précis d'une forme; mais celle-ci triomphe de cette contrainte grâce à la finalité particulière dont elle est l'expression. Dans ce cas, la forme de l'objet esthétique s'impose à la forme brute de la matière. De même, du point de vue de la qualité de la matière, une statuette en or, par exemple, n'est pas nécessairement supérieure esthétiquement à une autre, en bronze. Il en est cependant de même de la valeur affective accordée à un objet, indépendante de sa valeur esthétique qui repose uniquement sur sa forme. Sa finalité demeure étrangère à toute condition circonstancielle qui peut en modifier la valeur apparente. De ce fait, "un jugement de goût sur lequel n'influent ni attrait, ni émotion (quoiqu'on puisse les réunir avec la satisfaction esthétique) et qui par suite a pour seul motif déterminant la finalité formelle est un pur jugement de goût", et c'est là le seul cas où une telle affirmation est légitime.

Au niveau de la création artistique des formes, on peut constater une différence d'orientation dans la démarche de la création artistique selon qu'il s'agit d'arts qui opèrent dans le temps ou dans l'espace; d'une part, on va des sensations aux idées indéterminées; d'autre part, la démarche est inverse, ce qui détermine le caractère matériel permanent des produits des arts plastiques, et le caractère instantané des arts qui opèrent dans le temps. Or ces différences se rapportent aux seuls moyens dont les divers arts disposent pour exprimer formellement une finalité esthétique. Au contraire, elles n'affectent point la nature même d'une telle finalité qui se ramène, comme toute finalité semblable, à un principe unique, celui de la finalité de la nature. On conçoit ce jugement soit comme obéissant à une attitude empirique de l'esprit, donc comme une considération a posteriori des principes du beau, soit comme étant défini par une attitude rationnelle de la pensée. Mais un empirisme esthétique confondrait le beau et l'agréable, alors qu'une attitude rationaliste risquerait de rendre légitime sa confusion avec le bien. Cependant, la rationalité du principe du goût à propos de la nature de la finalité peut apparemment être construite dans deux directions opposées, celles d'un réalisme ou d'un idéalisme relatifs à l'esthéticité des objets.

La finalité de la nature aurait un fondement objectif dans le seul cas où les formes naturelles seraient élaborées dans le but manifeste de satisfaire notre faculté de juger; au contraire, on peut difficilement affirmer que cette finalité n'est pas subjective, car elle dépend uniquement de l'imagination, quand cette dernière n'est point entravée par quelque règle, autrement dit, quand elle est libre. La révolution copernicienne que Kant prétend avoir effectuée à propos de la connaissance des

objets de la nature se prolonge du côté de leur appréciation esthétique. La nature ne se soucie guère de plaire; si elle plaît effectivement, c'est que notre faculté de juger la considère selon un principe de finalité esthétique que nous appliquons à la forme des objets de la nature et, par conséquent, à leur finalité esthétique propre, finalité qui détermine a priori des formes à travers lesquelles elle peut être manifestée, et qui constitue le terme de référence de la légalité du jugement dans sa liberté.

Cette constation permet de tirer deux conséquences importantes: d'abord, que la forme est liée à la subjectivité du jugement porté sur elle et, par extension, sur la finalité esthétique qu'elle exprime; ensuite, que l'"idéalité" de la finalité esthétique des objets du jugement de goût se prolonge dans la forme, bien que celle-ci n'en soit que l'aspect sensible, et qu'elle exprime la matérialité de l'objet esthétique. Il faut toutefois préciser que la vraie nature esthétique de la forme se trouve dans son image représentative qui en constitue l'aspect immatériel par excellence, malgré sa provenance extérieure, ce qui détermine son épuration lors de son passage à travers les facultés représentatives de l'esprit, de sorte que le caractère objectif et matériel de la forme cède la place à un caractère subjectif et immatériel. Dès lors la réduction de la forme esthétique au principe de finalité grâce au jeu des facultés de l'esprit est non seulement facilitée, mais aussi entièrement justifiée, et le caractère antinomique du subjectivisme esthétique Kantien se trouve, à ce niveau, entièrement dépassé.

* * *

Voilà pour la partie, disons, "rigoureuse" de mon exposé. Je voudrais cependant retenir encore un peu votre attention sur quelques prolongements que le sujet que je viens de traiter devant vous présente, à mon sentiment. En fait, c'est en apportant les dernières retouches à mon texte, à mon retour à Petrópolis, après l'excursion si agréable que nous venions de faire à Rio, que je me suis aperçu qu'il y avait une question intéressante qui permettait de pousser un peu plus loin ce que je viens de dire. D'ailleurs, la philosophie aurait-elle été de quelque utilité à l'homme, si elle ne lui servait pas précisément de prétexte afin qu'il vive plus intensément l'enchantement que la présence de la nature peut lui procurer?

Il me semble donc que l'esthéticité de Rio est évidente. Bien entendu, pour faire encore une allusion à Kant, y a-t-il dans le kantisme toute une philosophie de la nature, tout comme il y a un souci manifeste d'analyse de l'esthéticité des formes de la vie, sous l'aspect de leur finalité. Mais l'intérêt pour l'art des jardins mis à part, il n'y a guère chez Kant d'intérêt très flagrant pour l'esthéticité du paysage naturel.

La baie de Rio, qui nous a tous émerveillés, présenterait de par ses formes complexes, déchiquetées, torturées, un aspect dramatique, si la douceur des lignes ne venait atténuer ce caractère, pour en faire un paysage gracieux autant que grandiose. Alors y a-t-il eu, à l'origine, une finalité esthétique de ce paysage? Je crois pouvoir répondre qu'une telle finalité me paraît avoir existé en puissance, et que c'est l'homme qui lui a permis de se révéler en acte. Regardez toutes ces plages aménagées: leurs courbes sont soulignées par ces

barrières d'immeubles dont la hauteur semble être en harmonie avec la perspective des boulevards, et qui se trouvent en bordure même des rochers; regardez encore les teintes pastel des vieilles demeures qui renforcent la transition entre la couleur émeraude de la mer et l'aspect mat des hauters environnantes; regardez, enfin, ce Corcovado impressionnant que semble n'avoir surgi que pour être couronné de l'immense statue du Christ.

La nature est là, telle une amante qui attend d'être fécondée par le génie de l'homme à qui elle n'aspire qu'à livrer sa beauté. Et, effectivement, l'homme a su mettre en valeur la beauté de la baie de Guanabara, en en épousant, avec une précision étonnante, l'esthéticité naturelle. La finalité de la nature y est consommée; les formes y sont portées à leur perfection; l'homme y a fait de la nature, en la respectant, une œuvre d'art inimitable.

Le vieil adage des Stoïciens: "omologoumenos tei fusei ksen", vivre en accord avec la nature, n'aurait-il pas, en plus de ses dimensions éthique et métaphysique, une dimension esthétique?

2

FILOSOFIA BRASILEIRA

PROLEGÔMENOS A UMA ONTOLOGIA DO HOMEM BRASILEIRO

TARCÍSIO M. PADILHA

I) A CRISE

Esta comunicação não tem a pretensão de apresentar conclusões rígidas e dogmáticas a respeito do homem brasileiro. Antes, intenta abrir veredas e picadas na complexa e sinuosa evolução do perfil do homem que habita este país-continente e que se pergunta pelo seu destino de que ele pretende ser, não apenas o beneficiário passivo, mas o propulsor atento às mutações do processo e sensível às transformações globais da evolução do homem contemporâneo. Não se trata aqui de um trabalho acadêmico, calcado em premissas geométricas que garantam a seu autor a falsa auréola do rigor lógico. Melhor será faltar à lógica, que fugir à movediça realidade dos fatos que, nem são lógicos, nem ilógicos — apenas fatos cuja tessitura, pelo menos em parte, escapa às modulações do raciocínio puro, para afirmar sua presença no amplo estuário da dinâmica social.

Não se pode idoneamente bosquejar tal perfil, desvinculando o homem brasileiro do homem que habita outros espaços geográficos, como se ele dispusesse de uma especificidade que lhe conferisse uma natureza própria, insuscetível de conectar-se com a do homem *ut sic*. É certo que lhe apontaremos adiante as peculiaridades. Não o faremos com a desmesurada ambição de lhe conferir foros autônomos de cidadania ontológica, visando a uma definição em termos de gênero próximo e diferença específica. Preferimos inseri-lo no vasto mosaico dos atributos gerais do homem, sem prejuízo do enfoque delimitador das raízes histórico-culturais que lhe marcam a personalidade. Assim entendido, o presente estudo traduzirá uma preocupação fenomenológica como respaldo de uma dimensão ontológica, apta a configurar a realidade do homem brasileiro, especialmente com vistas ao caráter prospectivo de sua ação no longo porvir de nossa afirmação como nação.

Longe de nós os arroubos futurologistas que a assertiva poderia

fazer crer constituísse o nosso escopo. Vemos nos arautos da futurologia uma aspiração divina à predição profética que jamais visualizamos possível, em face da imprevisibilidade de que se reveste o comportamento humano. O que se chama futurologia não é senão a crença na imutabilidade das variáveis do processo que faz da equação de hoje a mesma de amanhã, com alteração meramente quantitativa dos mesmos fatores em jogo. A projeção matemática não se compagina com a análise do comportamento do homem e tal ilusão é seguramente em grande parte responsável pela inclinação crescente que se observa em nossos dias pelas formas autocráticas de governo.

Parece que a religião do planejamento ganha cada dia novos adeptos, sempre propensos a acreditar ser ele um adequado substituto da criatividade pessoal, vista invariavelmente como um óbice ao doce caminhar simétrico das decisões políticas de governos limitados por uma concepção pouco humanística da vida. A verdade é que não se compadece com a linha humanística a visão distorcida com que a *economolatria* se afirma no mundo de hoje e o desencanto dos homens ante o desmesurado desafio gerado pela civilização tecnológica parece incliná-los a admitir que as liberdades devam ser restringidas ao mínimo necessário e o poder do Estado deva ser opulentado. Não cremos se possa reduzir, sem risco, o limite possível de atuação da liberdade individual, sob pena de eventualmente criarmos melhores condições para a gestão da coisa pública em detrimento, porém, da realização pessoal do ser humano, que aceitaria tal desfecho para a crise de crescimento da humanidade como uma solução desejável.

Cabem agora algumas considerações sobre o período de transição em que estamos mergulhados, de sorte a viabilizar uma análise mais profunda da crise hodierna. Antes de descer ao tratamento metafísico da problemática, indispensável se nos afigura uma disquisição de cunho fenomenológico, com os necessários enfoques sociais, políticos e econômicos que a devem preceder. Assim situaremos melhor o problema e lhe daremos a acertada seqüência de partirmos da realidade percebida para a dimensão filosófica que deve coroar a avaliação da conjuntura atual e da posição que nela ocupa o ser humano.

Há uma generalizada tendência a apontar em todas as épocas revolucionárias a presença de fatores inéditos, como que a realçar o papel de cada era no fluir da história. É posição que guarda relação com a tendência individual de dar relevo a situações de que participamos, numa contínua postura de supervalorização de homens, instituições e civilizações.

É inegável, entretanto, a originalidade da era atual quando lhe apontamos um dado inédito, capaz de contribuir para explicar algumas de suas peculiaridades. Houve um desusado aumento do ritmo de transformações, de sorte a tornar o homem de hoje contemporâneo do futuro. É possível hoje assistirmos ao nascimento, ao desenvolvimento e ao crepúsculo de fenômenos e de instituições, cujas alterações estruturais demandavam no passado, às vezes, o transcurso de tempo de duas a três gerações. Assim, as transformações se processavam em obediência a um ritmo que não aluía as bases subjetivas do observador, que não dis-

punha em seu *life-time* da possibilidade de acompanhar as convulsões que normalmente se apresentam ao longo de uma revolução mais profunda. As alterações mesmo substanciais das civilizações dificilmente exibiam a uma única geração todo o cortejo de suas inovações. Hoje, inversamente, observamos e com freqüência uma evolução de costumes, de valores demandarem apenas alguns anos para se verificar. Tudo indica que o lastro psicológico de que o homem dispõe não vem se revelando suficiente para arrostar as sucessivas adaptações a que o estão forçando os movimentos sísmicos de uma civilização em processo de mutação radical. E é a consciência desse descompasso que traz à nossa época um cortejo de angústias psicológicas que, por vezes, já encontra uma angústia metafísica devidamente instalada.

Ao lado do ritmo novo da história e da historicidade defrontamo-nos com algumas mazelas, que são, menos causas, do que efeitos do descompasso acima apontado. Referimo-nos ao escapismo dos tóxicos, à permissividade sexual e à reação a toda e qualquer autoridade, por parte da juventude. Curioso paradoxo: à contestação da mocidade a toda e qualquer forma de autoridade vem correspondendo uma confiança maior do povo em geral na autoridade, a ponto de dela tudo esperar, qual um deus ex machina.

Avulta em importância no cenário da crise, a explosão demográfica. É certo que muitos pretendem limitá-la ao seu próprio pequeno mundo, a ponto de reagir a qualquer forma de controle populacional. As dimensões do problema e suas conseqüências mais previsíveis estão a exigir o estudo da questão em sua dimensão planetária, pois a matéria se inclui entre aquelas, cujos efeitos se farão sentir sobre toda a humanidade e, portanto, suplanta a análise um tanto egoística a que querem circunscrevê-la alguns povos. Isto porque a explosão demográfica acarretará efeitos negativos sobre os recursos naturais de alimentação e outros, sendo capaz de alterar as estruturas sociais, ensejando uma crescente busca do mínimo necessário à sobrevivência e, assim, contribuindo para reduzir ainda mais a faixa de atuação pessoal e ameaçando tornar a humanidade um exército de autômatos como exigência mesma da distribuição do mínimo indispensável ao atendimento das exigências vitais do homem.

Devemos agora registrar uma profunda reversão de expectativas no que concerne ao desenvolvimento. Disse Paulo VI ser ele o novo nome da paz. É bem de ver, porém, que a meta desenvolvimentista acalentou durante as últimas décadas os melhores esforços dos povos. E ainda segue seu roteiro, especialmente em decorrência dos meios de comunicação social, que cada vez mais conduzem o processo decisório numa sociedade massificada. Assim, a luta em prol do desenvolvimento se transformou na grande cruzada do século XX. Contudo, já são visíveis no horizonte os sinais de que o desenvolvimento ainda perseguido e mesmo desejável tem um alto preço como contrapartida e já se legitima a pergunta, se a humanidade deve continuar a pagá-lo, quando se pressente no ar a saturação do processo.

A pergunta nasce da consciência ecológica que mais e mais se opulenta, à medida que percebemos a voracidade pantagruélica de um desenvolvimento que não se coa-

duna com a realização pessoal de cada um dos verdadeiros protagonistas do processo. Cada vez o homem é retoricamente proclamado como o centro do desenvolvimento. Cada vez menos ele se sente o verdadeiro beneficiário do processo. Isto porque nos defrontamos com uma distorção tendente a visualizar o desenvolvimento em termos meramente estatísticos de simples promoção governamental e ainda assim num enfoque predominantemente econômico, quando o desenvolvimento é um conceito de totalidade.

O desenvolvimento não é um fim em si mesmo. É simples processo a serviço de um fim maior, que é o bem comum. E mesmo assim, a filosofia está continuamente a exigir se lhe dê a amplitude indispensável à sua configuração como conceito de totalidade, vale dizer, voltado para o homem como um todo e não como resposta aos acenos ditados unicamente pelas exigências vitais do ser humano.

O homem biologicamente considerado, nos limites de sua atuação animal, carece de adequada solução aos problemas que emergem de sua condição vital. A par de tal plano, surge com inequívoca força o impacto permanente da dimensão onto-ética da pessoa, cujo estatuto está sempre a situá-lo nos páramos de uma vida prospectivamente voltada para aspirações intelectuais, estéticas, morais e espirituais, que não se constrangem nos estreitos escaninhos da docilidade biológica a que querem restringi-la os fautores da sociedade tecnocrática, invariavelmente propensos às soluções econométricas.

Cabe à filosofia no mundo de hoje a singular responsabilidade de examinar os conceitos-chave que presidem às decisões políticas de alto nível. Cumpre-lhe a sadia submissão a debates que parecem fugir à sua missão precípua, sob pena de lhe faltar a necessária autoridade para adiante tentar tardiamente repor nos eixos os valores triturados pela violência álgida com que se processam em nossos dias as opções que por nós fazem autoridades que parecem querer atuar na esfera transtemporal de nosso destino intransferível.

Já não há mais dúvida de que alguns efeitos não desejados do desenvolvimento são inevitáveis e talvez nem cheguem a compensar totalmente na contabilidade angustiante em que se debate uma humanidade que só agora acordou para o pesadelo do desenvolvimento autofágico. O descompasso entre a consecução dos bens materiais e as lacunas patentes no plano da autêntica realização humana não mais admite subterfúgios.

Falamos na explosão demográfica. Hoje, vivem 3,6 bilhões de seres humanos, e apenas um terço dessa cifra habita as áreas desenvolvidas, onde o controle populacional vem se exercendo há décadas. No mundo subdesenvolvido, o incremento populacional obedece a índices tão elevados, que a duplicação da população da Ásia se dará em menos de trinta anos; a da África cada vinte e sete anos e a da América Latina cada vinte e quatro anos. Isto significa que as nações desenvolvidas deverão se preparar para absorver num século um contingente adicional de cerca de um bilhão e meio de pessoas, enquanto a expectativa em idêntico período para os países subdesenvolvidos sobe à espantosa cifra de quarenta bilhões. Os números — dos quais tanto se abusa em nossos dias — cumprem neste caso a sua função específica de

deixar falar por eles uma realidade que nos atordoa, pela expressão objetiva que os temores corporificam na linguagem fria da aritmética.

É fácil de se imaginar o elenco de problemas decorrentes do quadro demográfico descrito. A alimentação, a habitação, a saúde, a educação de novos contingentes populacionais absorverão todos os recursos naturais e humanos disponíveis. E a saturação dos recursos começará a pesar sobre a humanidade como uma ameaça de desintegração de costumes. O relacionamento entre homens e povos tenderá a acelerar o ritmo de agressividade que já hoje se evidencia nos grandes aglomerados urbanos. Konrad Lorenz, em seus estudos sobre psicologia animal, atestou a relevância da quantidade na tessitura das crises de relacionamento. A transposição não deverá ocorrer com muita desenvoltura, quando o homem estiver em jogo, por isso que não nos parece adequada a superposição simplista dos planos de comportamento. Contudo, o drama histórico que se avizinha tende a animalizar o homem, porquanto lhe estará retirando a perspectiva humana de vida.

As tensões irão se avolumando, seja na esfera social, seja na órbita econômica, com todas as seqüelas daí oriundas e sua projeção no campo político. Observa-se com facilidade a desconfiança em relação à afirmação pessoal do homem e um temor reverencial no que concerne às soluções do Estado. É certo que, paralelamente, a crítica vem incidindo acentuadamente sobre a autoridade como tal. Menos por uma desconfiança em sua ação de que todos esperam ainda algo, do que como o extravasar de um ressentimento mal represado em relação à crescente asfixia da vida no seu fluir espontâneo.

No plano político, o perfil da civilização assim procedido é um convite à implantação de governos fortes, respaldados na pretensa autoridade da competência, porque estarão baseados no planejamento econômico elaborado pelos novos sábios do século.

O quadro tende a enevoar-se ainda mais, levando-se em conta o aumento de sócios do mais fechado clube do mundo, constituído pelos povos que já possuem a bomba atômica.

Convenceram-se os governantes de que a existência de arsenais atômicos é uma garantia de que a guerra total se tornou inviável. E assim aceitam, quando não estimulam, as chamadas guerras localizadas, em que apenas são empregadas as armas convencionais.

Em primeiro lugar, não há indícios, ainda que tênues, de que tenhamos evoluído ética e juridicamente, para confiarmos no progresso da consciência moral da humanidade, como um freio indiscutível contra as arremetidas dos radicais. Em segundo lugar, as chamadas guerras localizadas praticamente deixaram de existir, a partir do instante em que os grandes protagonistas do diálogo planetário — as superpotências — estão sempre presentes nas mesas de conferências, não apenas em razão de sua natural e crescente responsabilidade nos destinos da civilização, mas também por força da luta pelo poder, que esvazia cada vez mais os chamados conflitos ideológicos.

Os desníveis sócio-econômicos tendem a agravar-se, a menos que uma redistribuição dos bens se faça em escala compatível com os descompassos que ora se registram,

o que não é previsível, em proporção ajustada às necessidades da convivência pacífica dos próximos anos, quando se observa um acentuado egoísmo a presidir às decisões de alto nível, a que não faltam as habilidades da diplomacia.

Aproxima-se a saturação da era industrial, mas o tempo é demasiado curto para as adaptações da humanidade a uma nova era. A razão está continuamente a clamar contra o progresso predatório configurado de forma especial no incremento industrial que será responsável pelo aumento térmico do planeta em níveis incompatíveis com a vida em todos os graus.

As nações desenvolvidas estão, assim, convidadas a reduzir o índice de progresso e este, em que pesem o substancial aumento da renda *per capita* e as garantias dadas ao trabalhador, não conseguiu sopitar as tensões sociais, que hoje emergem por toda parte. Precisamente os países mais ricos vivem a braços com desafios internos que chegam a ameaçar a estabilidade das instituições.

Tudo indica que cada geração nasce com direitos adquiridos: aqueles que resultaram dos esforços desenvolvidos pelas que a precederam, de modo que as aspirações tendem a crescer sem quaisquer limites, gerando um círculo vicioso do progresso com evidente risco para a tranqüilidade humana.

Nem a propriedade privada, nem o mercado competitivo, nem a expansão produtiva que caracterizam o capitalismo, de um lado; nem a máquina industrial semelhante em parte à capitalista, nem a superestrutura de cunho burocrático-repressivo dos regimes socialistas deixou de evidenciar que o dilema vem sendo superado pelo parentesco relativo entre ambos os sistemas sócio-econômicos, qual seja a civilização industrial, prestes a se despedir do cenário mundial, desde que encontremos uma forma mais rica e prática capaz de vencer os óbices patentes, que mais e mais confinam o homem ao limitado terreno de pretensas opções pessoais.

O impacto da ciência e da tecnologia se fez sentir em ambos os pólos, sendo de concluir-se que os dois lados do mundo deverão amoldar-se a uma nova era, marcada pela frugalidade e pelas opções relevantes de um lazer cada vez mais expressivo em seus reflexos sobre a concepção de vida dos povos.

Inútil pensar que a política estará fora do processo. Sua importância tende a aumentar, quando se prevê uma crescente complexidade na fixação de prioridades e ainda na máquina governamental. A política mais do que nunca será uma verdadeira engenharia do consentimento, pelo que nos parece nada convidativa a postura dos que advogam um aumento gradativo da autoridade como saída única para a crise de crescimento.

Os meios de comunicação social oferecem uma perigosa alternativa para o problema ao exibirem seu poder de criar mitos, como o culto da personalidade carismática.

Este quadro realça o papel dos intelectuais, que devem preparar a humanidade para um novo mundo e, sobretudo, para que o futuro não amplie em demasia a ação da autoridade, em detrimento da pessoa humana.

Até aqui timbramos em analisar a crise na sua face mais visível, isto é, fenomenologicamente. De um professor de filosofia se pede

mais. Cabe-lhe passar da fenomenologia para a ontologia do homem. É sua missão desnudar a realidade mais profunda do ser do homem, sem ater-se excessivamente aos aspectos adjetivos do devir sócio-econômico, que se nos apresentam como fatores condicionantes do processo mais profundo, que concerne ao homem encarado como ser, que se torna no incessante fluir do ser, que só pela morte fixa o seu verdadeiro perfil onto-ético.

II) O HOMEM

Quanto mais se agride o que há de humano no homem, mais nos compete preservar-lhe a humanidade. A filosofia está reservada a relevante missão de robustecer a visão humana da vida.

A filosofia oscila continuamente entre a ciência e as artes, especialmente a literatura. E na justa medida em que da ciência ela mais se avizinha, tende a enrijecer a travação lógica de suas teses, em benefício da coerência formal do pensamento. Isto explica o fato de que os filósofos que se recusam a represar o real nas malhas do sistema não são havidos como tais por muitos cultores da especulação filosófica, que neles vislumbram meros diletantes, de preferência mais voltados para a apresentação estética do que para a verdade de suas assertivas. A presença da imaginação sofreu, em conseqüência, todas as restrições, a ponto de Malebranche a ela se referir como "la folle du logis".

A filosofia seguiu, por vezes, o roteiro inverso, quando se abriu à poesia, tomada em seu sentido etimológico. A criatividade humana, quando desligada das rígidas exigências de um pensamento coerente, oferece um espetáculo sedutor, mas enseja, em contrapartida, reservas que atestam a amplitude com que a realidade nos é apresentada sem o respaldo de uma estrutura interna que lhe assegure a satisfação do "curiosum ingenium" de que nos dotou a natureza.

Em nosso ensaio "Existenz und Glaube" (Köln, 1967), sustentamos que "o homem é por demais complexo para ser visualizado apenas pela razão. Seus sentimentos, suas emoções, sua vontade passaram a ser valorados ao lado da inteligência, antes exclusiva detentora da definitiva explicação da realidade objetiva. A concepção coisista do filosofar cedeu lugar à concepção humanista da especulação". Fica patente, assim, a inserção do homem na problemática filosófica, o que nos parece suficiente para afastar o radicalismo da perspectiva excessivamente racionalista que malbarata aprioristicamente a riqueza humana. Georg Simmel sublinhou este aspecto, ao declarar que "o caráter pessoal do pensamento filosófico é o que impede lhe demos uma finalidade geral e comum, a qual estaria em contradição com a autonomia do pensamento".

Talvez se possa configurar adequadamente esta posição, desde que entendida sem o exagero próprio da verve de Unamuno, no seguinte enunciado: "o fim da vida é viver e não compreender" e ainda "o modo como alguém vive dá verdade às suas idéias e não estas à sua vida".

Emerge daí uma verdadeira rebelião da subjetividade, que não é de ser confundida com a postura gnosiológica de cunho subjetivista. Subjetividade e subjetivismo estão segregados pela distância que separa a antropologia filosófica da

teoria do conhecimento. Decorreu a importante corrente em grande parte dos dramas bélicos que abalaram a humanidade neste século. O homem sentiu a perda gradativa da paz interior, quando viu o envolvimento da guerra pervadir quase todos os continentes. As perguntas básicas que afloram ao filósofo diuturnamente, demandam às vezes hecatombes, para despertar o homem comum de seu sono letárgico.

Primeiramente, se registrou um incremento da angústia epidérmica, de matiz psicológico. Só após surgiu com intensidade a verdadeira angústia metafísica.

Kierkegaard reconheceu existir uma luta de morte entre o pensamento e a existência. E acentuou o papel da angústia de âmbito filosófico: "a angústia é uma aventura que todo homem deve afrontar, se não quiser perder-se". E adiante: "quem aprendeu a angustiar-se, aprendeu o mais elevado que existe, e quanto mais se angustia, mais se eleva o homem".

A filosofia da existência atrai usualmente críticas impenitentes de quantos a encaram como um bloco monolítico. É bem de ver que o objetivismo em nome do qual o pensamento existencial vem sendo apreciado não dá contas da riqueza do ser. O existencialismo surgiu como uma crítica ao pensamento moderno, precisamente enquanto lhe intuiu a ambição desmedida, lastreada no racionalismo que lhe deu origem. E o paroxismo a que chegou, com o panlogismo de Hegel, atestou de forma inequívoca a necessidade de se buscarem outros parâmetros capazes de dimensionar a realidade humana em obediência aos ditames de seu fluir. O compromisso, porventura firmado com a objetividade, carece de uma tomada de consciência de um devir que não se ajusta aos mecanismos lógicos do pensar que resultou de uma opção fiel à realidade empírica, mas estranha à realidade profunda. Como frisou lapidarmente López Quintás, "chegou o momento em que, à força de estudar, sobretudo, os seres subjetivos, em sentido kierkegaardiano, isto é, as realidades pessoais, entendidas como modelo de realidade superobjetiva, se chegou à libertadora convicção de que o exato está em relação inversamente proporcional ao profundo, e se acusou no objeto objetivista de conhecimento uma dose de superficialidade que o torna radicalmente inepto para acalmar a tensão de transcendência que define todo filosofar autêntico".

Neste sentido o existencialismo, na permanente valorização antropológica que promove, nasceu como uma crítica à filosofia moderna. Mas não se pode ignorar que a centralização em torno do homem por ele operada marcou a presença do vivente concreto como a raiz mais genuína da universalidade. Muitos cuidam erroneamente que a universalidade pressupõe a primazia do conhecimento discursivo sobre a subjetividade e a intuição.

O aprofundamento do eu se abre como uma via de acesso à Transcendência, que deixa assim de ser encarada em termos de uma objetividade opaca e distante, para retornar ao plano pessoal, que possibilita o diálogo entre o Ser e os seres.

A ilação a que se chega é de que a crise do mundo moderno em que o homem está inserido e a cujo desafio de autenticidade pretende dar resposta é de caráter metafísico. E essa crise acentua os traços de insegurança que sempre nos pareceram conaturais ao homem. As estruturas sociais nos acenam

com a pseudo-solidez de seus alicerces, mas, ontologicamente falando, a segurança é um mito, perseguido pelos que sorvem avidamente a aragem que emana dos artifícios do progresso. Busca o homem prever para prover e, assim, se adestra continuamente na arte de preparar o futuro com as armas de um presente que se transforma *pari passu* num amanhã que foge às coordenadas de um passado que se distancia na mobilidade estrutural de uma sociedade em processo de mutação radical.

A pretensa segurança individual — filosoficamente falando — carece de sentido, pois a vida humana é incerteza e risco, como mostrou à saciedade Peter Wust. Parte o filósofo de uma análise da parábola do filho pródigo, para sustentar que a prodigalidade em apreço comprova a necessidade de afirmar a imprevisibilidade inerente à condição humana, pelo que "a soma total da vida, dividida pela razão, não dá jamais quociente sem resto".

Lançar-se nas águas, tortuosas do risco é responder ao desafio da existência com as armas da sinceridade. Só a aceitação do desafio de existir marca as almas de escol, sempre propensas a ir ao fundo de si mesmas na única peregrinação que pode criar no homem o clima propício a uma existência efetivamente voltada para a Transcendência.

A insegurança é o condimento da existência, que pretende ultrapassar a fenomenalidade que nos circunda. Não há outra opção essencial, senão a de assumir a incerteza e o risco existencial ou então, resta apenas fugir à condição humana. Como toda escolha, importa a alternativa num grave risco. A partir do instante em que o homem começa a viver a vida genuína, ele se encontra diante da dupla possibilidade, ou de se elevar até a si próprio, de passar do homem inessencial ao homem essencial, ou de se precipitar dentro de si mesmo, numa região infra-humana.

O homem só se liberta, quando se engaja no seu próprio ser, ou dele faz o ser que ele deve ser. Há em todos os homens um abismo entre a vocação e o destino. Mas é na doação existencial que se situa a autêntica face da liberdade, que não foi dada ao homem para ensejar atos parciais de afirmação existencial, mas para o perene abandono no seio do Ser, através de uma resposta afirmativa ao desafio de seu pleno existir. É ao assumir o risco de viver genuinamente na insegurança dos caminhos da existência que o meu ser se radica na fonte de sua própria existência. Não há segurança senão dos seres que se entregaram e se doaram, quando mais aguda era neles a consciência essencial da insegurança existencial.

Há uma manifesta timidez nos que apontam no horizonte do ser uma finitude essencial. Quando Heidegger sustenta que "das Wesen des Daseins ist die Zeitlichkeit", fica estabelecido o limite entre dois mundos, entre duas cosmovisões. De um lado, se situam os adeptos da intersubjetividade que fazem do amplexo ontológico a única via que se abre ao ser humano, em termos de auto-afirmação existencial. Pois é o "tu" que me revela como ser. De outro, o tempo devora o ser que é o meu eu, sem lhe permitir compreender que o que importa não é o tempo, mas o instante que se define como uma encruzilhada entre o tempo e a eternidade.

Não é o homem apenas "zum Tode sein", mas sobretudo o ser que pode transpor os umbrais da existência inautêntica para o pleno viver, que se revela apenas aos que se arriscam a buscar a luz na penumbra, que marca o limite de atuação dos que se acomodaram no ceticismo desagregador.

É por esta razão que Gabriel Marcel cunhou a fórmula: "chacun de nous a à faire de lui-même un homme libre". Pois o homem não é, mas se faz e se constrói a cada passo. A realidade do ser-homem é apenas enunciada como uma solidificação inadequada de um ser que foge à configuração delimitadora de uma espacialidade conatural. O fluir do ser que é o meu eu constitui a verdadeira realidade do meu ser. Ou seja, inexiste uma tal realidade, na medida em que a conceituação espacial supera na linguagem a vivência para tentar retratar-lhe o perfil definitivo.

O enfoque antropológico obvia os inconvenientes de uma visão teórica do homem, pois lhe reconhece a temporalidade e a historicidade. O homem é um ser-no--mundo, prenhe de possibilidades de agir e de realizar o seu ser. Reconhece-se como um ser incarnado, inserido no devir histórico e vai delineando a historicidade de seu ser, prefigurando nela a transtemporalidade de seu retrato perene. Existir é criar a cada passo o ser que me foi dado ser, através de uma transposição da potencialidade que me foi outorgada a uma atualidade que eu me confiro a mim mesmo.

III) O HOMEM BRASILEIRO

Não é nosso intento trazer ao debate uma tese cinzelada nas oficinas do dogmatismo estéril. Preferimos singrar as correntes antagônicas em que se situa o problema do homem brasileiro, com vistas a provocar a sadia divergência que antecipa a visão mais cristalina do real.

Nesta matéria, cuidamos que há dois exageros a evitar. O primeiro consiste em pretender apresentar uma teoria completa a respeito do homem brasileiro, como se o pudéssemos alojar numa estante específica da antropologia, sem qualquer vínculo com o homem universal. Nasceria tal postura de um ufanismo, sempre calcada numa visão profética de um Brasil necessariamente guindado à condição de superpotência. Preferem outros ocultar-se na cômoda posição do pessimismo empedernido, a sublinhar uma pretensa inferioridade racial como obstáculo intransponível à afirmação do país como potência.

Acreditamos que ambas as teses têm a infirmar-lhe o valor o caráter ideológico de que se revestem. Vale dizer, partem de um princípio aprioristicamente estabelecido e a ele subordinam as observações histórico-culturais e a análise de nossas estruturas sócio--econômicas, porque não lhes parece convidativo o itinerário que não conduz a uma conclusão rígida e didaticamente confortável.

O mundo que se aproxima e une geograficamente os povos, pela velocidade do processo de permeabilidade das informações, nos leva precisamente a minimizar os fatores que, de maneira dogmática, procuram configurar o perfil de cada povo. Basta confrontarmos os povos que habitavam Roma e Grécia, na Antiguidade, com outros contingentes populacionais que hoje povoam as mesmas regiões para que possamos compreender o

quanto é falaz e enganosa a visão racista que ainda encontra adeptos em nossos dias.

Não há como compreender um povo, a não ser timbrando em lhe perscrutar a história da formação e das instituições em que lastreou a sua afirmação de maioridade. São as raízes histórico-culturais, muito mais que pretensos limites estabelecidos por teorias apriorísticas, que nos poderão conduzir a bom termo, na tentativa, incompleta embora, de dizer algo a respeito das características de um povo ou de uma civilização.

Concordamos com a tese de Dante Moreira Leite de que descabe a postura ideológica, no que concerne ao caráter nacional brasileiro. Não, porém, no sentido de que a análise das peculiaridades psicossociais não devam aflorar no debate, pois é um dos pontos de partida para o estudo da momentosa questão.

Antes de mais nada, cabe aqui o registro das judiciosas observações de Vianna Moog, quando distingue as formas de ocupação do nosso território daquela que se verificou no nosso grande vizinho do norte. Em nosso livro "Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira", dissemos que: "levando em conta as pecularidades da nossa colonização, verificamos que a civilização brasileira padece ainda dos aspectos negativos que marcaram a ocupação inicial do território por populações que para aqui se transferiram sem qualquer idéia de fixação ou definitiva incorporação ao meio. O aventureirismo no sentido predatório diferencia claramente os portugueses que aportaram ao Brasil daqueles pioneiros que se transplantaram da Inglaterra para, aqui no novo mundo, criar uma civilização destinada a durar".

A dificuldade maior de configurar adequadamente o módulo nacional de cada povo promana da complexidade de que se reveste a própria análise da criação e da implantação de uma cultura. Imbuídos de uma determinada cultura, deixamos de perceber até que ponto o nosso enfoque se prende à subordinação a certos valores que nos tolhem a apreensão da realidade como tal. Falar em cultura é falar em história. Mas a cultura, segundo Adolpho Crippa, é uma realidade historiável, cuja origem e natureza são determinadas em revelações míticas e sagradas.

Daí porque é impossível encontrarmos um povo *in natura,* sem a adiposidade da cultura, a esconder a densa ossatura da realidade espontânea do homem e dos homens em seu conjunto. Não é passível de estudo o homem natural, pois já o encontramos num contexto histórico, moldando a sua própria historicidade. Daí se segue que o caminho sinuoso da observação psicossocial e histórica tem pleno cabimento e não implica, necessariamente, em adesão a uma ideologia do caráter nacional brasileiro.

Preferimos falar em observação psicossocial, por acreditarmos que a visualização meramente psicológica, ou em referência a dados unicamente hauridos da psicologia de cada povo, tem sempre a infirmá-la o caráter subjetivo do observador, ou o ponto de vista em que ele situa cada povo, cada civilização, o mais das vezes por força de estereótipos.

Moreira Leite, Sérgio Buarque de Holanda, João Scantimburgo, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Euclides da Cunha, Afonso Arinos de Mello Franco, João Cruz Costa, Gilberto Freire, Artur Ramos, Afonso Celso, Fernando de Azevedo,

Vianna Moog, Cassiano Ricardo e tantos outros versaram a matéria e aqui e ali bosquejaram os traços do chamado homem brasileiro.

Em alguns casos, o racismo emergiu como fator preponderante, em outros a forma de colonização exerceu o papel mais importante. Outros simplesmente preferiram confiar em suas qualidades de observador para nomear algumas peculiaridades do homem brasileiro.

Moreira Leite prefere seguir um esquema histórico, cuja primeira fase — a colonial — se caracterizou pela descoberta da terra e pelo movimento nativista. Na Independência predominou o romantismo, que ensejou a criação de uma imagem positiva do país e dos brasileiros — período que se projetou até 1880. Daí até 1950, tivemos o desenvolvimento das ciências sociais e predominância da imagem pessimista do homem brasileiro. A década de 1950-60 marcou a perseguição do desenvolvimento econômico e a superação da ideologia do caráter nacional brasileiro.

A unidade nacional é considerada um milagre, especialmente se a confrontarmos com a divisão da América Espanhola. A par da expansão resultante dos desbravamentos das Entradas e Bandeiras, o sentimento nativista desempenhou um papel importante na configuração do país. E a Independência foi o fruto natural do processo de gradativa autonomia nacional gerada pelo comportamento do homem brasileiro, que já se distinguia do português que aqui aportara com instinto predatório. Foi decisiva aqui a mistura das três raças, sem a qual dificilmente teríamos superado os antagonismos em que se debatem ainda hoje várias nações.

Para Sílvio Romero, "todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias". Sua presença inoculou o germe do pessimismo, num quadro cultural dominado pelo romantismo. E o racismo encontrou fértil terreno para a sua expansão deletéria, produzindo um indesejável complexo de inferioridade.

Nas idéias, como no encontro das raças, vamos detectar a importância do ecletismo entre nós. Não diria que somos adeptos declarados do ecletismo como sistema e sim como atitude filosófica. Talvez isto explique o estranho fenômeno com que continuamente nos defrontamos: a presença do intelectual incoerente, ainda propenso a sustentar assertivas opostas de que ele próprio não se dá conta. Alguns falam na praga do bacharelismo, de que foram também vítimas os norte-americanos, logo após a sua independência.

Neste sentido, sentencia Sérgio Buarque de Holanda: "É freqüente, entre os brasileiros que se presumem intelectuais, a facilidade com que se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas dos mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares".

Na perspectica psicológica, Afonso Celso se opõe a Sílvio Romero, sendo ambos os arautos do radicalismo ingênuo.

Seria ocioso aqui enumerar os traços marcantes da personalidade básica do homem brasileiro, consoante o sentir dos autores que mencionamos. Cingimo-nos a referir a tese de Sérgio Buarque de Holanda, que sublinha a cordialidade do homem brasileiro.

Ribeiro Couto, em carta dirigida a Alfonso Reyes, sustentou que a

contribuição brasileira para a civilização será a da cordialidade. Nem há como confundi-la com a polidez, diz Buarque de Holanda, nem devemos identificá-la com a bondade, conforme prega Cassiano Ricardo. A cordialidade não se compadece com juízos éticos. A cordialidade "é um viver nos outros". Torna-se difícil para o estrangeiro compreender o quanto a emotividade está presente em nossa maneira de conviver. Diz Buarque de Holanda que "o desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade".

Quando se fala em nossa improvisação, no nosso individualismo desordenado, em nosso romantismo, em nossa tendência à imitação. Quando outros timbram em acentuar a nossa apatia, ou a nossa inconstância, a nossa sensualidade, concluímos que assiste razão a Moreira Leite, quando não quer submeter-se a uma ideologia do caráter nacional.

Quero crer, no entanto, que o fácil relacionamento que os brasileiros estabelecem aos que deles se aproximam e a dominante cordialidade de seu caráter vem resistindo à erosão da crítica como peculiaridades reais do homem brasileiro. Não estamos a sustentar o caráter intrínseco e, portanto, permanente destas peculiaridades no porvir, até porque, ao contrário, cuidamos que o desenvolvimento, à medida que se desumaniza, compromete essas virtudes e lhes retira a espontaneidade.

Na primeira parte desta comunicação, delineamos em rápidos traços a crise do nosso tempo e justamente sublinhamos a necessidade de uma luta que a nós intelectuais incumbe, no sentido de alertar a quantos tenham também responsabilidades ante a comunidade, no sentido de preservarem o patrimônio humano que se esvai nas arremetidas do desenvolvimento.

E talvez seja essa a razão principal desta comunicação, que não ambiciona retratar o homem brasileiro *more geometrico*, senão que entrevê a possibilidade de sua contribuição a um mundo conturbado, que insiste em se desintegrar.

País novo, num mundo novo, o Brasil teceu a sua história com rasgos de generosidade. Muitas lutas que se anunciaram, morreram no nascedouro, por força da cordialidade que sintetiza o nosso modo de ser. Se não se trata de uma personalidade básica a ser bosquejada, pelo menos nos anima a esperança de que venhamos a desempenhar um papel de singular relevo no cenário mundial, não em termos da primazia nascida da força, senão que, pela mensagem de pacifismo e de democracia racial, que sempre soube encontrar os caminhos para o entendimento, numa permanente descrença na crua linguagem do arbítrio.

IV) CONCLUSÕES

A docilidade em face do real que se exige do filósofo pode oferecer a falsa impressão de que o homem se cinge a registrar as mensagens da natureza, quando lhe incumbe criar a história. E quem diz história alumia o caminho que transborda do simples desenrolar de fenômenos na órbita do mundo, porque, como acentua Henry Duméry, a história é o que provoca o advento do mundo como mundo humano.

Daí porque a exposição preliminar às considerações antropológicas deste esboço — que preludia a elaboração de um trabalho mais amplo — não se norteou por uma visão pessimista, como poderia parecer aos espíritos menos avisados.

O pessimismo, no caso, equivaleria a uma concepção estática de uma realidade que flui a cada passo e na qual prevalece a marca da autonomia. Julgamos com Louis Lavelle, que "le pessimisme cesse, dès qu'on commence à agir".

Como, porém, conceber o horizonte risonho do futuro, quando as variáveis visíveis nos falam de angústia, de finitude, de morte e fim da civilização a que pertencemos? E que papel estará reservado ao homem dentro do drama hodierno? Ou ainda, qual o sentido da participação do homem brasileiro neste contexto?

Não nos alinhamos entre os que aceitam a passividade como regra de conduta ou até como postura especulativa. Cremos indefectivelmente na vida que se abre à criatividade, na vigília que aplaina o caminho para o advento do sonho.

Assim, cabe aos filósofos, neste marco civilizacional, uma palavra séria de advertência contra a crescente onda de desumanização, que mais se desenvolve quando se concede pouco espaço à abertura da criatividade e à expansão da personalidade.

A crise que presenciamos e de que somos ao mesmo tempo causa e efeito é partilhada pela própria filosofia, que se divide entre os que singularizam o ser do homem e nele vem a dimensão essencial e o marco miliário da realidade em seu conjunto e os que preferem submetê-la à mera condição de ordenadora do conhecimento, encarando primacialmente sua função metodológica.

O homem, por igual, se vê, de um lado tentado a sobreviver no que o seu ser tem de autêntico e original. De outro, a organizar a vida, minimizando o papel concedido à individualidade.

Não há por que opor os dois aspectos do filosofar, na medida em que a ordenação do conhecimento e a melhor formulação metodológica preludiarem a densidade ontológica e antropológica que, por seu turno, prefiguram a dimensão teológica que a deve necessariamente coroar.

Da mesma sorte, o progresso material, que se corporifica na organização da sociedade, deve fluir num ritmo em que uma pedagogia existencial for devidamente desenvolvida para compreender e preparar o homem para uma nova civilização, que realize o convívio harmônico dos valores materiais e dos valores do espírito.

Não há porque desmerecer a epistemologia em nome da metafísica e vice-versa, do mesmo modo como não se deve destruir o homem como pessoa, como exigência do desenvolvimento material da humanidade.

É, pois, a hora da síntese, que nem comporta nostalgia de um passado que não volverá, nem a negação de um progresso, cujos exageros apenas justificam a contenção. A síntese nasce da consciência de que, o mais das vezes, verdades parciais que se atritam contém em seu bojo a verdade mais ampla capaz de englobá-las.

Tal síntese está a exigir maior desenvoltura da criatividade humana, que a burocracia avassaladora teima em coartar.

Neste quadro é de extraordinária importância que o cientista recu-

pere o sentido perdido do humano. Disto é exemplo salutar o professor Carl Friedrich von Weisszäcker, que definiu com maestria a responsabilidade da ciência no mundo atual. Como primeiro signatário do manifesto dos físicos alemães, sustentou que não contribuiria, de nenhum modo, para pesquisas que conduzissem ao aprimoramento do arsenal atômico, de que já dispõem algumas potências.

Num importante pronunciamento, acentuou: "em nossa época, todo o obrar se move entre o plano e o homem... Uns se esquecem dos homens em nome do plano e outros olvidam a necessidade do plano e fogem para uma pura subjetividade. Ambas as posições são irreais, isto é, declinam da responsabilidade, em vez de aceitá-la". O físico, agora também filosófico, se dirige aos teólogos incisivamente: "eles conservam a única verdade que é mais profunda que a verdade da ciência, em que se baseia a idade atômica. Eles conservam um conhecimento da essência do homem, de raízes mais profundas que a racionalidade da nova época. Cada vez mais, irremissivelmente, se aproxima o momento em que, com o fracasso da planificação (que o autor insiste ser extremamente importante), será necessário buscar esta verdade".

No mesmo sentido, Karl Jaspers sustenta ser inútil tentar reduzir as proporções do conflito mundial através das guerras localizadas. Seu perigo é patente e o filósofo advoga uma reformulação do direito internacional. E diz que a guerra deve se tornar inviável "in genere", o que ocorrerá, quando os Estados soberanos reconhecerem um poder maior, que funcionará como um árbitro supremo das decisões em escala planetária.

Só uma atmosfera renovadora poderá ainda evitar o fim. Acrescenta o filósofo: "o trabalho de construção, a estruturação do mundo ambiente, a obtenção dos meios necessários à vida atual e futura, a consecução da concorrência pacífica, da visão do belo e do meditar sobre a verdade, não deveriam mais ser substituídos pela atividade estafante e ruinosa, que se origina do impulso de destruição dirigido contra a plenitude da vida".

Mas não se pode abandonar a esperança, porque, conclui Jaspers, Deus existe. Aqui chegamos à raiz mais profunda de nossa crise, já apontada, genialmente, por Dostoievski, ao sentenciar: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido" e ainda "o Ocidente perdeu o Cristo; eis porque ele declina".

A redescoberta da visão cristã da vida é a única alternativa para a humanidade, tendo como base a esperança.

Santo Tomás de Aquino — cujo sétimo centenário de morte estamos comemorando — distinguiu com a clareza habitual "sperare" e "expectare". No primeiro caso, a virtude depende dos próprios recursos do ser humano. No segundo, o homem confia na eficácia de uma virtude alheia. Assim, diz Santo Tomás, o "expectare" é um "ex alio sperare".

A esperança se prende ao homem, como um dado permanente Landsberg chega a dizer que somos esperança e Gabriel Marcel sustenta que a esperança é o estofo de que está feita nossa alma.

Existir é coexistir — "esse est coesse". Donde Marcel conclui judiciosamente que "eu espero em ti por nós". Neste ponto é que o drama se desenrola ante nosso olhar deixa entrever o milagre de sua

superação. Ela se dará, quando os homens compreenderem a reciprocidade de suas consciências e que só neles os valores se incarnam.

Disse Pascal: "Dieu est sensible au coeur, non à la raison". Não se trata de advogar o irracionalismo, mas de compreender as limitações da razão. Em carta a von Hulewicz, escreveu Rainer Maria Rilke: "reconhecemos no invisível uma superior hierarquia da realidade". E palmilhando a estreita vereda da interioridade, encontramos todo sentido para escalonar os valores. Foi o que observou Fritz Joachim von Rintelen: "para nós, o que importa é saber que unicamente no segredo do coração pode manifestar-se o mundo dos valores".

Neste contexto aparece o homem brasileiro, na singeleza de sua personalidade, mais atraída pelas diretrizes do coração do que da razão. Se a esta caberá disciplinar a vida do planeta, em face dos desafios do porvir, àquele cumprirá resguardar a humanidade que mal se vislumbra nas equações dos planejadores. Neste quadro, o homem brasileiro pode ser chamado a desempenhar um papel de singular relevo, precisamente na tentativa de balancear o homem e o plano, como frisou Weisszäcker. Exportar a cordialidade, o pacifismo e a conciliação será talvez nossa missão num mundo em que o imperialismo, sob todas as suas formas, ainda é uma patente realidade.

Isto não implica em especificar o homem brasileiro, como um ser à parte, numa categoria ontológica própria, mas em lhe apontar os caracteres mais salientes à espera de que o definam. Esta comunicação visa apenas a este fim.

Fica, porém, a certeza de que a idéia, como o valor são sementes. E basta regá-las para que fecundem e produzam frutos. Inocular a esperança cristã no coração atormentado do homem contemporâneo é indicar-lhe a derradeira opção, se ele não quiser perder-se.

Disse Chesterton que o mundo moderno está cheio de idéias cristãs que se tornaram loucas. É o momento de volvermos à limpidez do ideário cristão, feito menos de idéias puras da razão, do que do amor que vindo de Cristo a ele deve tornar.

É na esperança dessa redescoberta que os cristãos se reúnem neste momento para conclamar os homens de boa vontade antes de mais nada ao reencontro com a sua humanidade. Na convicção de que "Deus est intimior intimo meo", o homem se prepara para reencetar o diálogo com Deus, que é a Intimidade Universal.

MESTRADO EM FILOSOFIA NO BRASIL

CELINA JUNQUEIRA *

Antes de expor, em linhas gerais, o conteúdo do programa de ensino e pesquisa, na área da Filosofia no Brasil, que o Departamento de Filosofia da PUCRJ vem tentando desenvolver, julgo conveniente uma breve nota sobre como nasceu e que rumo se quis imprimir a tal programa.

Desde que foi implantado como Departamento, em 1969, dentro da nova estrutura universitária, o Departamento de Filosofia da PUCRJ passou a dedicar especial cuidado ao problema da organização do currículo. De um lado, teve em vista as manifestas exigências de flexibilidade e diversificação dos programas escolares e acadêmicos. De outro lado, considerou as condições novas que vieram afetar o ensino da filosofia, causadas pelas reformas educacionais promovidas no país, em todos os níveis de escolaridade. Finalmente, o fato de a atenção se voltar, em todas as áreas de conhecimento, para os assuntos brasileiros.

Estudos que foram realizados sobre os currículos dos cursos de filosofia, em nível superior, evidenciaram uma lacuna crítica no tocante a programas relacionados com a Filosofia no Brasil e ao pensamento brasileiro.

Essa lacuna parecia enraizada na tradição de que não existe Filosofia no Brasil. Tanto a pouca originalidade como o caráter isolado das ocorrências verificadas são tidas como razões sólidas e suficientes para que esmoreça qualquer interesse em torno do assunto. Os poucos estudiosos, que se dedicaram à matéria, tiveram o alcance de suas investigações limitado pelo caráter polêmico que caracterizou seus trabalhos.

No entanto, uma vez levantada a questão, constatou-se que a verdadeira lacuna estava na ausência de informações desapaixonadas e de elementos de análise objetiva, que permitissem uma visão global da cultura brasileira em ampla perspectiva e propiciassem, como conseqüência, uma avaliação consistente.

---

* Chefe do Departamento de Filosofia da PUCRJ. O presente texto corresponde à comunicação encaminhada à II Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos (Petrópolis, 14 a 20/7/74).

Diante de tal verificação, o Departamento de Filosofia da PUCRJ imaginou que, na área de sua competência e dentro do círculo de sua influência, seria possível criar nova orientação, capaz de modificar as tendências relativas ao estudo da Filosofia no Brasil.

A etapa seguinte consistiu em definir uma metodologia e um programa para as iniciativas almejadas.

Atento ao objetivo de promover um exame desinteressado dos fundamentos mais profundos da cultura brasileira, sem desprezar as possíveis alternativas, o Departamento de Filosofia da PUCRJ fixou-se na orientação de evitar a crítica externa às doutrinas. A própria evolução dos meios intelectuais católicos brasileiros sugeria essa opção. Nem é outra a indicação recebida das pastorais e dos documentos da Igreja sobre as universidades católicas: devem estar identificadas com a doutrina da Igreja, mas, ao mesmo tempo, abertas ao diálogo com as diferentes correntes de pensamento.

Dentro desse espírito, o Departamento de Filosofia da PUCRJ inclinou-se a adotar a linha de análise do pensamento brasileiro desenvolvida pelo grupo de pensadores do Instituto Brasileiro de Filosofia e elaborada pelo eminente Professor Miguel Reale, considerando-a a mais bem elaborada, conceitualmente, e a mais adequada a seus propósitos. Na expressão feliz de um de seus mais ilustres representantes, o Professor Antônio Paim, esse procedimento consiste em "deixar de lado toda arrogância, que nos leve a considerar privilegiada nossa própria situação, para tentar compreender *que problema* tinha pela frente determinado pensador". Nessa colocação, acrescenta, "o centro de interesse volta-se para a obra do autor brasileiro e para as *circunstâncias* do ambiente político-cultural em que a elaborou; correlativamente, passa a segundo plano a questão de discutir-se a legitimidade dessa ou daquela interpretação e perde inteiramente o sentido a tomada de posição contra uma ou outra corrente".

A partir dessa definição foi possível organizar o programa das atividades, graças à pronta disponibilidade com que o próprio Professor Antônio Paim atendeu ao pedido de colaboração que lhe foi dirigido. Assumiu ele a orientação do programa em questão, com o auxílio dos Professores Anna Maria Moog Rodrigues, Vicente Barreto e Ubiratan de Macedo.

Enquanto procura manter um clima de respeito ante posições doutrinárias, por vezes conflitantes, sem fugir ao confronto dessas posições, o programa concebido se caracteriza pela ênfase posta nos instrumentos básicos e eficazes do estudo da Filosofia no Brasil isto é: disciplinas oferecidas em nível de graduação e pós-graduação, levantamento bibliográfico sistemático, organização de uma biblioteca especializada e edição de textos didáticos.

Para oferecer melhor compreensão sobre tal programa, são reproduzidos a seguir, quase que textualmente, trechos do relatório apresentado pela equipe de professores acima referida.

DISCIPLINAS OFERECIDAS

A primeira medida foi organizar uma *Introdução à Filosofia no Brasil,* como disciplina eletiva, em nível de graduação. Pretendia-se familiarizar os estudantes com os problemas que desafiaram a medi-

tação brasileira, isto é: o problema da liberdade na primeira metade do século XIX, as questões suscitadas pela crítica cientificista na segunda metade do mesmo século, os temas legados pela Escola de Recife e a discussão sobre a consciência no pensamento contemporâneo.

Como os alunos de Mestrado serão os encarregados naturais dos cursos de filosofia nas universidades, tornou-se patente a conveniência de que entrassem em contacto com o pensamento brasileiro e, em conseqüência, de serem incluídas disciplinas sobre o assunto, também em nível mais avançado, na pós-graduação. Nesse caso, elas visam favorecer exame direto das obras dos principais pensadores brasileiros; elas se caracterizam como autênticos inventários em torno da seguinte temática: o problema metafísico e as questões especiais.

O problema metafísico — De que forma o pensamento brasileiro vem se colocando diante das perguntas radicais acerca de Deus, do homem, da liberdade, da consciência e do saber em geral?

Essa questão levou à programação de duas disciplinas, dedicadas, uma, ao tema da liberdade, e outra, ao da consciência.

Como formulação inicial e preliminar, os cursos se ocupam em investigar dois problemas: a *fundamentação empirista da liberdade*, que caracterizou o pensamento brasileiro no início do século passado, em conseqüência do longo predomínio do espiritualismo de Maine de Biran e da filosofia francesa, em geral; e a *abordagem do homem como ser consciente*, inspiração capaz de refutar o positivismo e preservar a metafísica, problema predominante nos fins do Império e no período republicano.

Por que motivos a incorporação do liberalismo acabou impondo, no Brasil, uma inquirição metafísica acerca da liberdade e da pessoa humana? O pensamento protestante que gerou aquela filosofia política, jamais se ocupou em explicitar e, muito menos, em explicar, a incoerência entre o postulado de um regime temporal, calcado na liberdade, e a simultânea proclamação do *servo arbítrio* dos homens. Acompanhar o amadurecimento de tal questão é, precisamente o propósito da disciplina *Liberdade e pessoa humana no ecletismo.*

No empenho de preservar a metafísica, diante da vertiginosa ascensão do positivismo, uma linha muito nítida de ênfase da consciência, vem se firmando. Os pressupostos dessa tentativa são investigados na disciplina *Problemática da consciência no pensamento brasileiro.*

Na medida em que forem consolidados esses estudos, estão previstas outras disciplinas que investigarão, além dos fundamentos da Segunda Escolástica Portuguesa e sua presença na formação cultural de Portugal e do Brasil, a influência do catolicismo e, em especial, do movimento tomista, no pensamento brasileiro.

Questões especiais — As disciplinas programadas versam sobre filosofia política, filosofia das ciências, filosofia da educação, filosofia do direito e lógica. Em seguida, é intenção do curso realizar pesquisa acerca dos *fundamentos morais da cultura brasileira;* essa disciplina, aliás, seria tida como o encaminhamento mais adequado ao estudo, na universidade, da cadeira *Problemas Brasileiros.*

À vista disso, já vêm sendo oferecidas disciplinas na área da fi-

losofia política, que cuidam de enfocar o entendimento sobre o liberalismo, a que se chegou, no Império, e de analisar o debate entre o positivismo verificado na República.

LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

A *Bibliografia Filosófica Brasileira — Período Contemporâneo* (1931-1971), é iniciativa que se inclui no programa de Filosofia no Brasil do Departamento de Filosofia da PUCRJ; foi publicada pela *Revista Verbum* (Rio de Janeiro, PUCRJ, *29*, 3-4, set.-dez., 1972), sob o patrocínio do Departamento Cultural da OEA, graças ao inestimável apoio do Professor Armando Correia Pacheco.

Embora os estudos relativos ao pensamento brasileiro registrem, nos últimos anos, progressos dignos de nota, a pesquisa bibliográfica encontra-se atrasada. Tornava-se imprescindível, portanto, promover levantamento amplo e completo, concebendo pesquisa sistemática e projetos de longo alcance. Assim, a *Bibliografia Filosófica Brasileira,* cuja publicação ora se inicia, deverá ser complementada ulteriormente, no que se refere a outros períodos; por outro lado, o programa pretende manter atualizada a bibliografia corrente, a partir de 1972.

BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA

A disponibilidade dos textos é uma das dificuldades na concretização dos estudos programados. Por isso, foi considerada a necessidade de reuni-los. A Biblioteca Especializada em Filosofia no Brasil conta, atualmente, com cerca de oitocentos títulos devidamente classificados e catalogados. Tudo quanto se editou no Brasil, de essencial, relacionado com o tema, acha-se à disposição dos alunos.

EDIÇÃO E ELABORAÇÃO DE TEXTOS

O material mais solicitado para os planos de trabalho vem sendo reeditado. Dessa maneira, já foram publicados os seguintes textos didáticos:

Nuno Marques Pereira — *Compêndio narrativo do Peregrino da América* (trechos escolhidos). Em Apêndice: Carlos Rizzini, "A literatura colonial publicada em tempo e fora do tempo e a inédita ou parecida". Rio de Janeiro, PUCRJ, 1971, 31-15 p.

O conceito de ciência na obra de José Bonifácio (trechos escolhidos). Em Apêndice: Latino Coelho, "Elogio histórico de José Bonifácio". Rio de Janeiro, PUCRJ, 1971, 58 p.

Frei Caneca: o liberalismo como radicalismo (trechos escolhidos). Rio de Janeiro, PUCRJ, 1973, 87 p.

A filosofia política de inspiração positivista (documentos e ensaios). Rio de Janeiro, PUCRJ, 1973, 82 p.

Simultaneamente, está sendo programada a elaboração de teses pelos alunos de Mestrado, vinculados ao programa. No momento, acham-se em preparo os seguintes trabalhos:

Nome do aluno	*Tema escolhido*
Amélia Teixeira de Mello Magalhães	*O pensamento filosófico brasileiro na década de vinte.*
Armando Marques da Silva	*O liberalismo político de Silvestre Pinheiro Ferreira.*
Ricardo Velez Rodrigues	*A filosofia política de inspiração positivista.*
Ubiratan Borges de Macedo	*O pensamento brasileiro em face da liberdade, no Segundo Reinado.*

Concluindo, desejo registrar que o programa de Filosofia no Brasil vem atraindo interesse maior do que se poderia prever, de início. São inúmeros os alunos do Mestrado em Filosofia, que o procuram. Vem ele merecendo, também, a atenção de muitas instituições, entre as quais cumpre referir várias universidades e faculdades, que têm enviado candidatos para se especializarem na área. O Conselho Federal de Cultura, por sua vez, estuda possibilidades de apoio ao programa e a Organização dos Estados Americanos têm concedido bolsas de estudo e ajuda financeira para a pesquisa bibliográfica.

A CRÍTICA FILOSÓFICA BRASILEIRA

GERALDO PINHEIRO MACHADO

A crítica filosófica brasileira[1] documenta-se atualmente num conjunto razoável de títulos — quer em livros, quer em artigos, quer em reedições de textos. Sua evolução pode ser analisada sob dois aspectos complementares:

1.º, o quantitativo e cronológico;

2.º, o das tendências teóricas e metodológicas de abordagem.

I — VOLUME E DISTRIBUIÇÃO CRONOLÓGICA

Não é viável a determinação exata dos documentos críticos existentes. As inúmeras pesquisas empreendidas por historiógrafos da filosofia brasileira admitem expressamente a possibilidade da existência de documentos não referidos em bibliografias. A evidência assumida em geral é de que haverá documentos até agora desconhecidos. Funda-se esta evidência no fato de não existirem centros de documentação global da produção literária nacional e de não ter sido empreendida a pesquisa global metódica das fontes filosóficas esparsas no país. Qualquer afirmação categórica — como a proferida por Sílvio Romero sobre a filosofia no período colonial[2] — deve ser tida como inadequada: certamente será maior a probabilidade de inexatidão do que de acerto.

Através das pesquisas parciais realizadas em ocasiões diversas, porém, podem formular-se hoje observações capazes de contribuir para esclarecer esta face da cultura nacional. Serão talvez, também, observações significativas para estimar os caminhos e a direção desse processo cultural nos próximos decênios, e, quem sabe, para permitir intervir nele de forma consciente.

Reunimos em data recente, para um ensaio de análise global, as informações contidas em três importantes listagens bibliográficas[3] e elaboramos a cronologia dos títulos encontrados. Retendo apenas os atinentes a histórias gerais da filosofia brasileira, a grandes períodos ou escolas, a grupos de autores, a publicações coletivas (como *Anais* de congressos, Revistas — sem desdobrar o conteúdo), a reedições críticas e a fontes bibliográ-

ficas, alinhamos 130 títulos. Obviamente este número exprime apenas um corte praticado sobre a amostra. Além disso, não inclui os títulos monográficos. Estes foram excluídos de vez que as fontes utilizadas eram literalmente insuficientes para esse aspecto.

O que foi interessante notar na disposição cronológica é que apenas 16% dos títulos anotados se registram nos primeiros sessenta anos (1878-1938) se datarmos, para fins interpretativos, de 1878 até nossos dias o período histórico analisado (ano da publicação de *A Filosofia no Brasil*, de Sílvio Romero). As décadas de 40 a 70 do nosso século respondem por 84%: e a maior concentração se encontra nos últimos 14 anos (1960 e segs.), com 53% do total desses títulos.

Todos esses números têm apenas valor simbólico e aproximativo. Não representam resultados de uma elaboração estatística adequada, dada a precariedade das informações bibliográficas disponíveis. Se se tratasse de estabelecer conclusões precisas, com suficiente controle da margem de erro, não seria viável o procedimento. Reiterada esta ressalva, cumpre notar, entretanto, que a imprecisão ou precisão dos resultados poderá perder até certo ponto a relevância neste caso, face às grandes diferenças de um número para outro. No conjunto, identifica-se com certeza um incremento relativo da produção crítica filosófica brasileira nos últimos decênios, com a presunção bem fundada de que a elaboração rigorosa do problema não alteraria substancialmente em sentido contrário as posições relativas dos dados. Antes, possivelmente, viesse a alterar a diferença percentual das últimas sobre as primeiras décadas consideradas, a favor daquelas.

O seguinte quadro, anotando apenas as três primeiras *histórias gerais* da filosofia brasileira[4], realça o fato que estamos tentando por em evidência:

1.ª) 1878 — A Filosofia no Brasil — Sílvio Romero

2.ª) 1921 — A Filosofia no Brasil — Leonel Franca

3.ª) 1946 — La Filosofia en el Brasil — Gomes Robledo[5].

Nota-se que entre a primeira e a segunda decorreram quarenta e três anos; entre a primeira e a terceira quase setenta anos. Verifica-se que a crítica filosófica brasileira não se apresenta como atividade freqüente até a década de 40; e só a partir daí parece oferecer uma estrutura capaz de sustentar um crescimento orgânico.

De resto, tal fenômeno corresponde em parte ao seu correlato, isto é, à produção filosófica brasileira.

Estudos recentes evidenciam o quadro polivalente de áreas de interesse que constituíam a *intelligentsia* brasileira no início do século passado, desde as vésperas da chegada de D. João VI até os anos imediatamente posteriores à Independência[6]. À densidade de fatos políticos corresponde a densidade de elaborações ideativas, guardando conexão maior ou menor com a filosofia (Frei Caneca, Diogo Antônio Feijó, Cairu, Silvestre Pinheiro Ferreira, José Bonifácio, Monte Alverne e outros). São expressões teórico-práticas de teor político-social, econômico, jurídico, literário, filosófico.

Nos anos de 1850 a 1870 registram-se diversas publicações de filosofia, entre as quais as de Monte Alverne (efetivamente elaborada em fase anterior, 1833), Gonçalves de Magalhães, Ferreira

França, Morais Torres, Patrício Muniz, Soriano de Sousa e outros. Deste conjunto em diante é que dá conta o livro de Sílvio Romero de 1878, ignorando as expressões não especificamente filosóficas da *ambiance* a que se refere Fred Sturm, no documento que citamos acima, e ignorando também o escrito especificamente filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira (*Preleções de Filosofia* (...), Rio, 1813)[7]. De Sílvio Romero para a frente a produção filosófica passou a ser elaborada quase exclusivamente pelos positivistas — além do solitário Farias Brito — e a crítica a seguiu muito esporadicamente, registrando-se apenas, de mais importante, algumas abordagens como *Comentários e Pensamentos* (1880), de Gonçalves de Magalhães, onde o tema do positivismo se faz sentir[8]; *Doutrina Contra Doutrina — Ou o Evolucionismo e o Positivismo no Brasil* (1894), do próprio Sílvio Romero[9], podendo referir-se, entre ambas, *Filosofia Positiva no Brasil*, de Clóvis Bevilacqua (1883)[10]. Só em nosso século, e já bem adentrado nele, se encontram novas manifestações assistemáticas, mas ensaiando uma avaliação do positivismo, como *Filosofia e Moral* (1912), de Laudelino Freire[11], bem como só então desperta a atenção a obra de Farias Brito, com *Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito* (1916), de Jackson de Figueiredo[12].

Em contraposição a essa escassez filosófica, três áreas culturais se desenvolveram sistematicamente em continuidade com aquele dinâmico período da Independência, mantendo presa a atenção nacional de modo predominante: o *pensamento jurídico*, estimulado pela criação das academias de São Paulo e do Recife e urgido pela conjuntura nacional[13]; a *literatura* (poesia, romance, teatro); e a *crítica literária*. As melhores inteligências brasileiras que ficaram em evidência afirmavam-se nessas áreas, as quais alimentaram quase com exclusividade, até bem pouco tempo, a vida culta do país.

Apesar de tudo, o pensamento filosófico manifestou-se assim mesmo nesse período — ainda que não seguido de uma adequada consciência crítica, no isolamento e no quase anonimato —, quer apoiado em instituições do ensino secundário ou preparatório, principalmente o Colégio Pedro II, quer apenso à cultura jurídica, originando a categoria brasileira *jurista filósofo*[14]. Manifestou-se possivelmente, ainda, inserido na obra de algum dos grandes escritores de ficção, onde talvez pudesse ser pesquisado e identificado, a exemplo do ensaio de Afrânio Coutinho[15]. É, ao menos, uma hipótese de trabalho...

De qualquer forma, será depois da revolução de 1930 — tendo o movimento literário da Semana de Arte Moderna de 1922 e os movimentos ideológicos da década de 20, do após guerra, como precursores — que se configuram cada vez mais a consciência sociológica, econômica, ideológica, teológica, científica, tecnológica na cultura nacional — e a filosófica. A nosso ver, o incremento considerável da crítica filosófica das últimas décadas corresponde a essa nova composição da consciência cultural brasileira.

II — TENDÊNCIAS DA CRÍTICA FILOSÓFICA BRASILEIRA

Não nos parece viável, ainda, dispor os autores e as obras da crítica filosófica brasileira em qualquer classificação. Seria pelo

menos prematuro fazê-lo. O que a pesquisa e o estudo dos documentos críticos existentes, expressivos em número e qualidade, como dissemos, evidenciam é a presença hoje, no panorama da cultura brasileira, de uma função crítica filosófica estruturada. Representa uma das diversificações culturais que pode receber regularmente novas contribuições dentro e fora do mundo acadêmico.

Os textos críticos encontrados, porém, operam através de modelos muito semelhantes. Tais modelos não se mostram essencialmente diferentes do primeiro documento de caráter geral — o de Sílvio Romero — embora manifestem considerável aperfeiçoamento nos procedimentos de documentação. Certos postulados críticos peculiares ao Sílvio Romero jovem, presentes na primeira história da filosofia brasileira [16], também foram superados em diversos autores. Mas não parece haver — ou, pelo menos, está insuficientemente definida nos textos críticos publicados — uma diversificação que permita classificá-los adequadamente.

Podem registrar-se, não obstante, *tendências* críticas. Seriam diretrizes operacionais novas que vêm sendo postuladas ou diretrizes operacionais implícitas no exercício crítico dos últimos cem anos, as quais passam agora a explicitar-se. Tais diretrizes operacionais novas, bem como a consciência mais definida das utilizadas habitualmente, tenderão, a nosso ver, a ser assumidas no processo em curso de maturação da crítica filosófica brasileira.

Com reserva — é necessária maior *decantação* histórica — julgamos identificar duas *tendências* presentes nesse processo: a da análise *interna* e a da análise *externa*. A primeira procura sublinhar a necessidade da abordagem do *conteúdo teórico* peculiar à obra historiada e criticada. Seria a tendência mais recente e em ascensão no interesse de certo número de críticos. A segunda consiste em deter a análise na conexão dos documentos filosóficos com as escolas e correntes européias, com as idéias e fatos políticos e sociais do país ou com outros aspectos que explicitam o contexto ou a conjuntura externa que se presume terem afetado ou mesmo originado o conteúdo teórico desses documentos.

1. *A tendência de análise externa*

Na verdade, as diversas modalidades de análise externa são as que se registram mais amplamente ao longo do século crítico decorrido a partir de Sílvio Romero. Poder-se-ia, sem muito risco de erro, denominar esta ênfase tendencial de *tradicional*, ou — para usar um sistema de categorias bastante aceito também — de *clássica*, representando a análise de conteúdo teórico, a *leitura direta* gostaríamos de dizer, uma tendência *renovadora*.

Podem anotar-se esquematicamente três tipos de abordagem externa tradicional ou mais versada pela crítica filosófica brasileira. Convém explicitá-los, ainda que sucintamente, porque deles decorre um conjunto de expectativas a que os analistas procuram responder.

O primeiro tipo é a pesquisa da *influência* estrangeira, do autor ou do livro europeu *fonte* do livro ou do autor nacional. A indicação de Sílvio Romero, relativamente à *leitura de um escritor estrangeiro, à predileção por um livro de fora*, como fator decisivo da natureza das idéias dos nossos autores, fez

escola. Leonel Franca endossou-a (1921)[17] e Cruz Costa (1956)[18] utiliza-a extensamente. Laerte Ramos de Carvalho — sem restringir-se explicitamente ao *estrangeiro* — mas vindo a dar no mesmo, na prática — considerava prioritário *ainda por algum tempo* (escrevia em 1951) o "confronto destes textos (dos filósofos brasileiros) com os 'livros fontes' que lhes serviram de fundamento"[19].

Conexo com este primeiro tipo de abordagem — o das fontes estrangeiras — vem o segundo: o da filiação ou inserção da obra numa *escola* ou *corrente* européia. Não só procura obter uma imagem do autor nacional filiado a movimentos designados historicamente com nomes próprios na filosofia do ocidente, como procura-se esclarecer ou explicar posições teóricas ou teórico-práticas consignadas na sua obra em função desses movimentos. De resto, estes mesmos objetivos assumidos ao ler os autores nacionais — esclarecer ou explicar em função de influências estrangeiras — estão presentes também no primeiro tipo de abordagem, daí a conexão essencial entre a pesquisa das fontes estrangeiras e a da filiação histórica. Daí, também, estimarmos adequado denominar a leitura praticada nessa fase do trabalho crítico de *leitura indireta*. Nesse passo, lê-se *no* texto, não *o* texto.

Um terceiro tipo de abordagem externa exercida pela crítica filosófica brasileira consiste em relacionar os autores e as obras com os interesses e respectivas expressões teóricas de grupos ou classes sociais, no estilo e com os pressupostos da sociologia do conhecimento[20], ou relacioná-los com os eventos da história política e social do país e com as idéias e ideais nela predominantes em diversos momentos[21].

Todos estes procedimentos operam sob o ângulo da *gênese* dos textos e criam algumas expectativas a que o corpo crítico procura responder. Por exemplo: espera-se o estudo cada vez mais profundo dos autores e das escolas estrangeiras influentes; o estudo dos textos dos nossos autores em função dessas influências; a interconexão das diversas faixas da *intelligentzia nacional;* etc. Trazem, por outro lado, tais procedimentos — a par dos resultados altamente positivos que obtêm certa *insatisfação,* com apresentar de algum modo, em filosofia — uma tarefa crítica *incompleta,* o que de resto é conseqüência normal dos postulados que os condicionam, definindo-lhes os limites dos resultados.

2. *A tendência de análise interna*

A incipiente tendência de abordagem *interna* se nos afigura, assim, coerente, no processo global da crítica filosófica brasileira. As *leituras indiretas* apelam para um completamento. De fato, os textos por natureza reclamam uma *leitura direta.* O mais modesto deles tem uma originalidade que cria exigências para o crítico. Na leitura indireta, a pesquisa da originalidade tende a degradar-se na pesquisa da *novidade* relativamente às influências. Pode até ocorrer — efetivamente tem ocorrido — que a formulação própria do autor analisado seja deixada de considerar declaradamente, *porque* é presumido tratar-se da formulação de tal obra ou escola influente.

Os excelentes resultados, porém, mais de que os defeitos que se pudessem assinalar nos procedi-

mentos tradicionais, postulam uma abertura do olhar crítico para o conteúdo peculiar dos textos dos filósofos brasileiros.

Esta tendência é manifestada em diferentes contextos. Mencionaremos três, a título indicativo.

Um desses contextos surgiu em correspondência aos dois primeiros tipos de abordagem externa — o das influências e o da filiação histórica que referimos acima. Pode ser registrado em dois historiadores e críticos de grande significação para a historiografia filosófica brasileira — Gomes Robledo (em 1946) e Miguel Reale (em 1957). Gomes Robledo reclama o primado da atenção do historiador para as *notas diferenciais específicas* dos autores brasileiros na *recepção* de sistemas de filosofia elaborados alhures. Entende tais notas diferenciais "sea en cuanto a cierta modificación intrínseca de la estructura ideatoria original, o bien más simplemente y con mayor frecuencia, en cuanto al predominio vital de ciertos temas, así como a las repercusiones típicas de las doctrinas advenedizas en el orden del hacer y del obrar"[22]. Miguel Reale reclama a atenção do historiador para a *aclimatação de teorias* onde se deparam às vezes *"alterações imprevistas,* e até mesmo *deformações dotadas* de significado especial nos horizontes de nossa cultura"[23].

Servirá de referência para um segundo contexto o livro de Luís Washington Vita, *A Filosofia no Brasil,* publicado em 1950[24], mas escrito ao longo da década de 40. O escritor paulista se mostra afrontado pelo teor polêmico que encontrava na historiografia filosófica brasileira até então. Reage contra o escopo e até comprazimento que pensa encontrar em alguma delas, no sentido de destruir ou *decepar* o autor ou a obra analisada em lugar de exercer a crítica autêntica. A atitude contestada por Washington Vita efetivamente se encontra nos documentos críticos. Não é privativa da área de filosofia, evidentemente...

Tal atitude é grandemente devida ao iniciador da história da filosofia brasileira, o Sílvio Romero *jovem.* "O arrojo nervoso do seu temperamento manifestou-se sempre em sua crítica", diz ele de si mesmo na auto-análise do Prefácio à primeira edição da *História da Literatura Brasileira* (1888). Anotamos, em outro trabalho[25], que as três páginas que *A Filosofia no Brasil* dedica a Soriano de Sousa, por exemplo, antes que história ou crítica são três páginas de impropérios, mais próximas do estilo literário das *maldições,* como aquele do nosso indianista:

"Que a teus passos a relva se torre,
Murchem prados, a flor desfale-
[ça..."

Diante do tomista, comentamos, Sílvio Romero perdia de todo a serenidade que já não era excessiva em relação aos outros. Sem dúvida, esta atitude não ocorre apenas na análise externa: também a abordagem interna deve purificar-se dela. Mas no contexto existencial da crítica filosófica brasileira, que é tradicionalmente de predominância externa, a reação significativa de Washington Vita, questionando os procedimentos críticos, não só conduziu a uma retificação dos métodos usados, como abriu caminho para o reclamo da análise interna. Ele próprio procurou servir ao projeto de uma nova atitude crítica, pelos anos afora de sua vida prematuramen-

te encerrada, através, principalmente, da copilação e reedição crítica de textos de autores brasileiros, preliminar modesta mas indispensável para as tarefas subseqüentes. Além disso, embora a atitude contestada pelo crítico paulista possa estar presente em qualquer tipo de abordagem, talvez não seja descabido pensar que o tipo de abordagem externa favoreça ou alimente um clima mais propício a ela. É uma conjetura o que estamos propondo. Certa superioridade equívoca — que bem poderia ser a *arrogância* a que se refere Paim — pode insinuar-se no trabalho do crítico ao ensejo da indagação das determinantes, da gênese das idéias, prisma sob o qual se nivelam os talentos, mesmo os excepcionais; o esquema de luta e de controvérsia em que surgem e operam as categorias ideológicas pode instalá-lo num espírito polêmico ou polemizante: este conjunto de circunstâncias pode arvorá-lo ilusoriamente em juiz — a atitude *pro-tribunale* — pronto a lavrar a sentença ao invés de criticar. À oposição a esta atitude — abrindo caminho à tendência de análise interna através de uma nova atitude de teor *compreensivo* e não judicativo e discriminatório — deve ligar-se o nome de Antônio Paim, que vê no que denomina de *empenho compreensivo* [26] uma nova fase da crítica filosófica brasileira. Suas obras — como *A Filosofia da Escola do Recife* e, particularmente, *História das Idéias Filosóficas no Brasil* — explicitam essa direção e se desenvolvem nela, alinhando-se entre os melhores títulos do repertório historiográfico nacional contemporâneo. Pode ligar-se também o nome de Miguel Reale, cujos diversos escritos, nas mais variadas ocasiões e datas [27], acentuam a relevância da análise interna das obras — a designação *interna* é explícita [28] — e se situam na vanguarda desta tendência.

Um terceiro contexto onde a tendência de análise interna se identifica será encontrável em Roque Spencer Maciel de Barros, em livros como *A Evolução do Pensamento de Pereira Barreto* [29] e *A Significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães* [30]. Neste contexto estão superados a atitude *arrogante* e o intuito *polêmico* e assumido claramente o *empenho compreensivo*. Os procedimentos tradicionais relativos às influências ganham nível adequado de objetividade através do confronto meticuloso — texto versus texto — da obra analisada com as *fontes*. E — o que caracteriza este contexto para o nosso ponto — aparecem esquemas de análise claramente destinados à leitura direta do texto analisado. No segundo livro — *A Significação Educativa* (...) —, Maciel de Barros lê a obra filosófica de Gonçalves de Magalhães sob o prisma de uma possível *intuição original* (na perspectiva bergsoniana) de que ela fosse portadora, "sem, de maneira alguma — escreve — aderir à perspectiva bergsoniana (mesmo porque, no caso dos pensadores brasileiros, a busca das fontes e das influências tem um peso enorme, que nunca poderia ser limitado no seu interesse), talvez ela nos ajude, até certo ponto, a compreender a filosofia (usando o vocábulo num sentido amplo) de Gonçalves de Magalhães, a sua 'intuição' do mundo, a 'imagem mediadora' que de algum modo o guiou" [31].

As referências que vimos de fazer apontam momentos indicativos da tendência mais recente da crítica filosófica brasileira, entre

outros que porventura poderão ser encontrados.

De nossa parte, como observamos em trabalho recente [32], parece-nos que a falta de que se ressente esta área da atividade crítica brasileira é a de uma mais ampla e sistemática *tematização* do problema crítico em filosofia. Um ensaio nesse sentido — conduzido sob regime epistemológico filosófico — permitiria possivelmente também a explicitação pertinente de modelos de abordagem ajustados aos nossos instrumentos de trabalho.

Consideramos que o atual estágio da crítica filosófica brasileira reclama alguns ensaios de leitura direta dos textos filosóficos, com o objetivo de apreender o conteúdo teórico do pensamento do autor documentado na obra. Seria a tentativa de identificar o modelo filosófico porventura estabelecido pelo autor — tentativa que teria de levar em conta antes a expressão final do autor no texto, a consistência e coerência internas e a qualidade interpretativa da realidade que tal modelo viesse a oferecer, do que origem ou as determinantes de suas idéias. Estes fatores — a origem, as determinantes — permaneceriam recuados, num horizonte global de informações, no decorrer da operação crítica a nosso ver reclamada, a qual visaria precipuamente à identificação do próprio complexo teórico afinal textualmente proposto pelo autor.

A teorização adequada do problema crítico, porém, se nos afigura prioritária. Crítica e Filosofia: eis o tema. Este será o verdadeiro desafio teórico do momento na historiografia filosófica brasileira, se não estivermos equivocados.

NOTAS

1. *Brasileira* quanto aos documentos criticados, incluindo trabalhos de historiadores também de outras nacionalidades.

2. Cf., Sílvio Romero, *A Filosofia no Brasil, in Obra Filosófica,* Introdução e Seleção de Luís Washington Vita, José Olímpio, Rio, 1969, p. 7: "Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha. (...) Nos três séculos que nos precederam, nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro. É mister avançar até ao século presente [XIX] para deparar com [sic] algum produto desta ordem e, neste mesmo, é preciso chegar até aos anos posteriores àquele que marca-lhe o meado para que a coisa seja uma pequena realidade". Esta informação foi retificada por Alcides Bezerra, *A Filosofia Na Fase Colonial,* Arquivo Nacional, Rio, 1935.

3. A saber: Acerboni, Lidia. *A Filosofia Contemporânea no Brasil,* trad. por João Bosco Peres de *La Filosofia Contemporanea in Brasile* (Vita e Pensiero, Milão). Grijalbo / USP, São Paulo, 1969, p. 189 e segs. 545 referências; Vita, Luís Washington, *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil,* OEA/Grijalbo, São Paulo, 1968, p. 479 e segs., 73 títulos; *Catálogo,* Biblioteca Especializada em Filosofia Brasileira, Departamento de Filosofia, Pontifícia Uni-

versidade Católica do Rio de Janeiro, mimeografado, 1973, 710 títulos. Consultamos também bibliografias elaboradas por nós próprios, em pesquisas realizadas em 1957 e segs. e 1970 e segs.

4. Isto é, documentos elaborados com o escopo sistemático de abranger a totalidade dos autores e não apenas alguns autores ou alguns aspectos.

5. Sílvio Romero, Deutsche Zeitung, Porto Alegre. Reproduzido *in Obra Filosófica,* cf. nota (2) desta Comunicação; Leonel Franca, *in Noções de História da Filosofia,* 2.ª ed., revista na 3.ª ed. 1928 e acrescida de suplemento de Lima Vaz, H.: *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje,* na 17.ª ed. 1964, e segs. Última edição, 21.ª, Agir, Rio, 1973; Gomes Robledo, ed. Imprenta Universitária, México.

6. Cf., por exemplo, Sturm, Fred, G. *The Philosophical Ambiance of Brazilian Independence,* Comunicação ao VIII Congresso Interamericano de Filosofia, Brasília, 1972 (typewritten).

7. Publicada em fascículos, Imprensa Régia, Rio, a partir de 1913. Reeditada com Introdução de A. Paim, USP/Grijalbo, São Paulo, 1970.

8. Garnier, Rio.

9. Francisco Alves, Rio; 2.ª ed. 1895. Transcrito *in Obra Filosófica,* ed. citada acima (cf. nota (2) desta).

10. Tipografia Industrial ed., Recife.

11. Gomes Pereira ed., Rio.

12. Revista dos Tribunais, Rio.

13. "O colégio filosófico não insta tanto à vista da necessidade que temos de magistrados e advogados"... Antônio Carlos R. de Andrade Machado, pronunciamento na Constituinte de 1823, cf. *apud* Morais Filho, Evaristo. *O Ensino da Filosofia no Brasil,* Revista Brasileira de Filosofia, fasc. 33, 1959, p. 23.

14. Clóvis Bevilaqua, *Juristas Filósofos,* Liv. Magalhães, Bahia, 1897.

15. *A Filosofia de Machado de Assis,* Vecchi, Rio, 1940. Reeditado sob o título: *A Filosofia de Machado de Assis* e *Outros Ensaios,* S. José, Rio, 1959.

16. Seria de admirar, segundo Sílvio Romero (texto de 1879) que se esperasse que "uma simples obra de crítica se dedicasse a outra coisa além de destruir erros e absurdos! É este justamente o fim da Crítica (...)", *in Obra Filosófica,* ed. citada, p. 159, grifos do autor.

17. O. c., 21.ª ed., Agir, Rio, 1973, p. 264.

18. Cruz Costa, João. *Contribuição à História das Idéias no Brasil.* José Olímpio, Rio, 1956, p. 18.

19. Carvalho, Laerte Ramos de. *A Formação Filosófica de Farias Brito,* Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n.º 151, Fil. n.º 4, S. Paulo, 1951, p. 136.

20. Cf., para exemplo, Bazarián, Zh. *Brasil, in História de La Filosofia,* Dynnik, M. A. e outros. Tradução espanhola diretamente do russo. Grijal-

bo, México, DF, 1962, Tomo IV, pp. 354/364.

21. Cf. Cruz Costa, João. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, ed. citada, que traz por subtítulo: *O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil e a Evolução Histórica Nacional.*

22. O. c., p. XI.

23. *Momentos Decisivos e Olvidados do Pensamento Brasileiro*, Instituto de Filosofia, Universidade do Rio Grande do Sul, 1957, pp. 7/8 (grifos nossos). Ver também p. 8 a 13. Este opúsculo foi reeditado em *Filosofia em São Paulo*, Conselho Estadual de Cultura, S. Paulo, s/d., prefácio datado de 1959.

24. Editora Martins, S. Paulo.

25. Pinheiro Machado, Geraldo. *A filosofia no Brasil, in História da Filosofia Contemporânea*, J. Hirschberger, Herder. S. Paulo, 1963. Segunda edição, 1968, p. 267. O ensaio de Sílvio Romero sobre Soriano de Sousa abre-se com esta frase: "Existe ao Norte deste império [Brasil] um fenômeno curioso"... Cf. *Obra Filosófica*, ed. c., p. 39.

26. Cf. Paim, Antônio, *Estado Atual da Interpretação do Pensamento Brasileiro, in* Revista Brasileira de Filosofia, set., 1973, p. 293. *A Filosofia da Escola do Recife*, Saga, Rio, 1966. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, USP/Grijalbo, São Paulo, 1967.

27. Cf. especialmente *A Filosofia no Brasil* (Discurso), Anais do III Congresso Nacional de Filosofia, S. Paulo, nov. 1959 (há Separata).

28. Cf. *Momentos* (...), ed. c. acima, nota (23) desta Comunicação.

29. Editorial Grijalbo, S. Paulo, 1967.

30. Edição USP/Grijalbo, S. Paulo, 1973.

31. O. c., p. 188.

32. Pinheiro Machado, Geraldo. *A Crítica Filosófica e o Livro Fatos do Espírito Humano de Gonçalves de Magalhães*, Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo, 1974, p. 26.

3

FILOSOFIA LATINO-AMERICANA E MUNDIAL

THE IDEA OF CREATION IN JAPANESE METAPHYSICAL THOUGHT

RYOSUKE INAGAKI

I

A glance at the history of the metaphysical thought in Japan might convince us that the idea of creation has no place in it. The radical contingency and mutability of the phenomenal world has always been stressed, especially under the influence of Buddhist thought. This emphasis on the contingency, however, did not lead to the affirmation of some transcendent necessary being upon which the contingent world depends for its existence. Instead, the unfailing law of causation inherent in the ever-changing phenomenal world, and often the phenomenal world itself was identified as the Absolute. The Absolute is not represented as the transcendent creator and ruler of the world, but the world is considered as a manifestation of the Absolute. Thus, the distinctively Japanese metaphysical thought appears to be completely alien and repugnant to the idea of divine creation.

In what follows, I shall try to modify this first impression through an examination of what the representative contemporary Japanese philosopher has to say on the problem of creation. No special apology is needed in presenting Dr. Kitaro Nishida (1870-1945) as representative of the distinctively Japanese metaphysical tradition. According to a prominent interpreter, Dr. Nishida devoted the philosophical effort of his entire life to the development and articulation of the logic, that is, the basic logical structure of Japanese experience. This is not to be taken in the sense that Dr. Nishida merely tried to express the Eastern thought in its parochiality in terms of western philosophy, but that he tried to phisolophize within the universal tradition of philosophy. Nishida is said to have contributed new elements which were not found either in Greek or Christian philosophy, just like Christian theologians once contributed those elements which had been absent in Greek philosophy. Whether this estimation is correct

or not, it remains true that Nishida-philosophy is the best and most comprehensive articulation of the Japanese metaphysical thought.

II

In *A Study of Good* (1911), his first published book, Nishida takes a negative position to the idea of divine creation. After observing that all religions consist in a relation between God and man, he shows his preference for conceiving God as the foundation or the internal unifying force of the universe, rather than as the transcendent Being, radically and essentially different from finite and human beings. God is the foundation of ourselves in such a way that to become one with God means, instead of losing ourselves, to gain and fulfill ourselves. He explicity states that the idea of transcendent God ruling the universe from above, is not only repugnant with reason, but below the level of a genuine and profound religious thought. God is not the creator who transcends the universe, according to Nishida, but rather the very foundation of this real world.

The relationship between God and the universe, consequently, is not to be understood as the one between an artist and his work, but rather as the one between reality and appearance. In other words, the universe is not the creation of God, but his manifestation. All things — from the movements of heavenly bodies to the delicate change in human heart — are God's manifestation. Nishida emphasizes that, in saying that God is the unifying force of universe or that the universe is God's manifestation, he is not making use of a metaphor, but literally stating the fact. In a way, Nishida is advocating here that we can achieve an intuition of God through the reflexion and grasp of our own unity. He says: "God is the greatest and ultimate unifier of our consciousness. Nay more; our consciousness is a part of God's consciousness, and the unity of our consciousness derives from God's unity."

Nishida admits that this unifying force is of spiritual and personal nature, insofar as it has control over spiritual phenomena. Thought and will are attributes of God. But this personal God must not be considered as transcending the universe and its process. The universe, as the manifestation of God, is identified with God's thought and will. God's love, consequently, is not amor electionis, but is necessary just as God's very nature is. God's self-development is itself his infinite love for us, and there is no God's love except the one manifested in the necessary development of all things.

It now appears that Nishida is intent in rejecting a deistic conception of the divine creation, conceived after the image of a watchmaker and his watch. He says that manifestation of the world belongs to God's essence, and is not to be attributed to his accidental operation. In other words, God did not once create the world, but its eternal creator. What Nishida is critical of the idea of divine creation as explaining the relationship between God and the universe, is what he takes to be the absence of the element of immanence. The idea of manifestation, as opposed to creation, precisely emphasizes God's immanence in the universe. Nishida goes so far as to state that, just as there is no world

without God, so there is no God without the world. Here seems to lie the problematic of Nishida's early thought on creation, namely the emphasis upon the element of immanence at the price of transcendence.

III

His later and mature works show his increasing interest and more positive attitude to the idea of creation. Although it is necessary to describe his philosophical evolution closely in order to appreciate his later thought on creation, I cannot attempt it here. Let me simply quote a passage from the preface to the new edition of *A Study of Good* (1936), where Nishida himself describes his philosophical development.

> The position of "pure experience" (in *A Study of Good*) moved to that of "Absolute Will" in *Intuition and Reflexion in Self-Consciousness* through the examination of Fichte's "Tathandlung." Then I have come to the idea of "place" in the later half of *From the One Who Operates to the One Who Sees* through the study of Greek philosophy. It was there that I have discovered a way to express my thought logically. The idea of "place" was more concretely expressed by that of "the Dialectical Universal," and the latter was made still more concrete by the idea of "Active Intuition." What is termed as the "world of immediate experience or pure experience" in the present work, is now better conceived as the "world of historical reality." The world of Active Intuition or the world of Poiesis corresponds precisely to the world of pure experience.

In other words, the concrete, real world, according to Nishida, is not that world measured and observed by physical sciences but the world of historico-social reality. And his idea of creation is closely connected with the grasp of this historical world. We may say that the idea of creation is central to Nishida's final metaphysical insight.

In his paper titled "Human Being," (1938) Nishida characterizes human being as "the creative element in the world of creation" or "creatus creans". He considers the developing, evolving historical world to be creative. On the one hand, human being is formed and created in this creative process of the historical world. On the other hand and at the same time, however, man as the conscious being or the self-reflecting being, is the creative element in the same historical world. Man is creative in his "seeing"; more precisely, in his "seeing through making" or "knowing through poiesis." This point is elaborated in his paper titled "On Self-awareness" (1943). Nishida emphasizes in this paper that he intends to grasp the self from the standpoint of the world, instead of trying to grasp the world from the viewpoint of the self. His idea of Active Intuition should be interpreted accordingly. It is not a self-centered act, but rather a creative act mediated by an absolute self-negation. It is Nishida's fundamental conviction that the act must be mediated by an absolute self-negation in order to act truly. It is just another way of saying that the true creation is the creation through absolute self-negation. Nishida interprets this

to be meaning of the idea of divine creation by love.

The clearest statement of his metaphysical idea of creation, however, is to be found in his "The Logic of Place and the Religious Weltanschauung" (1945), published three months before his death. He approaches to the idea of creation through a reflexion on three grades of act. The first grade is that of matter. Since action-reaction observed in the realm of matter are reciprocal or reversible, an act in the strict sense is not to be found there. Act or activities in the realm of life, however, are teleological and irreversible. They are, therefore, called acts in a more true and full sense. The third grade is that of history, constituted by those agents who are self-reflecting and conscious of the ends of their acts. Since only the self-reflecting agents can be said to act from within themselves, it is only here that an act in the fullest sense is to be found. Moreover, in this case to act does not mean to act upon some particular thing, but rather to manifest the whole world. Nishida calls this fullest and most perfect kind of act creation. It is Nishida's basic insight that to act truly and in the fullest sense is to create, and the fullest kind of act in the world is the act of manifestation. In order to manifest something other than oneself, he has to negate and empty himself. The manifestation will be perfect precisely when the self-negation is perfect. Hence the act of creation presupposes an absolute self-negation.

The act of creation exercised by human agents, however, is not the pure act of creation. As he deepens and purifies his self-reflexion, he realizes that his act of manifestation-creation is really a participation in the self-manifestation and self-formation of the world. He creates insofar as he participates in the self-creation of the world. This is the true and genuine situation human being finds himself in. Nishida says that it is here that human being touches the fact of divine creation. He seems to imply that human being comes to realize that he is a creature precisely at the summit of his act. Human being is not creans simpliciter, but creatus creans. Man comes to realize, through a deepening of the reflexion upon his act, that the historical human world, that is, the reality in the most concrete sense, is constituted by the complete self-negation, self-manifestation and self-formation of the Absolute. Man can truly act and create insofar as he negate and empty himself completely and identify himself with the divine act of creation.

We may observe that Nishida's later and mature writings show that he, while fundamentally keeping his immanentist position, gradually has come to acknowledge the transcendence of God. Instead of simply speaking of immanent God, he begins to talk of God's immanent transcendence. His increasing awareness of the importance of the element of transcendence is also shown in his criticism of the exclusively immanent character of the modern culture. He observes that the modern culture is degenerating and disintegrating and is bound to be so, because, forgetting the exigency of transcendence, it has sought a cultural achievement apart from God. It may be said that it is precisely this recognition of God's transcendence that opened the way to a more positive attitude towards the idea of divine creation.

IV

It cannot be denied that Nishida's understanding of the notion of transcendence suffers a serious defect. He quite dogmatically states that the traditional Christian idea of God has been of objective-transcendent character. He seems to be quite unaware, for instance, St. Augustine's way to transcendence through the depth of one's being, or his insight of transcendent God who is more intimate to ourselves than we ourselves are. Neither does he realize that St. Thomas Aquinas has developed this Augustinian insight into his unique metaphysics of *esse*.

Again, Nishida puts into his idea of divine creation the elements of the natural and the supernatural indiscriminately. In speaking of the creation of the world through love, that is, through the complete self-negation of the Absolute, he refers to the incarnation of Christ. The significance of creation may be understood ultimately from the viewpoint of the history of salvation. It seems to be a confusion of two distinct orders, however, to construct a metaphysical doctrine of creation through an interpretation of the mystery of incarnation.

On the other hand, Nishida's idea that the true creation must be mediated by the complete self-negation of the Absolute seems to an articulation of the central metaphysical thought in Japan or the Japanese spirituality. It is precisely this idea, I submit, that can open the way to the insight that the immanentism in the traditional Japanese thinking does not necessarily imply the rejection of divine creation. What appears to be an unconditional affirmation of the phenomenal world and its identification with the Absolute is, upon reflexion, really mediated by a radical self-negation. The affirmation of the phenomenal world is not a unreflected affirmation from a self-centered viewpoint, but is an affirmation purified by a radical self-negation. It is through this purification that the phenomenal world becomes the perfect manifestation of the Absolute, so perfect that it often comes to be identified with the latter. This idea of self-negation involves serious problems, especially when it is applied to the case of divine creation. Let me simply point out here that it is this idea, so central in Nishida's idea of creation, that holds a key to a new interpretation of Japanese metaphysical thought.

V

Concerning the last point, I shall add a brief observation on the contribution of a representative Japanese Catholic philosopher on the metaphysical idea of creation. Professor Matsumoto argues that the Mahayana Buddhist thought could open a way to a deeper understanding of the mystery of *creatio ex nihilo*. Once a Christian philosopher reflects upon the deeper meaning of the *nihilum* of *creatio ex nihilo* in the light of Mahayana Buddhist thought of nothingness or void, and further sees the close connection between the nothingness of Mahayana Buddhist thought and the Scholastic doctrine of analogia entis, he could no longer be satisfied with the banal explanation that the *nihilum* means the total absence of materia in the formation of the world.

How does Prof. Matsumoto interpret the *nihilum* of *creatio ex*

nihilo in the light of Mahayana Buddhist thought? He maintains that it is the "place" in which the Absolute, Infinite God faces the relative, finite world, without being Himself reduced to the status of the relative. The mediating "place" which enables the Absolute to relate Himself with the relative, must be somehow open both to the Absolute and the relative, without itself having any definite essence, that is, without being "something." For, if the mediating "place" is itself something, it is bound to make the Absolute relative. Hence, the "place" must be considered as "nothing," which shows a striking similarity with the nothingness spoken in Mahayana Buddhist thought. And Prof. Matsumoto further maintains that this "place" of nothingness which mediates the Absolute and the relative corresponds precisely to the ens commune or ens analogicum, which is open both to the Infinite and the finite beings. The "nihilum" in creatio ex nihilo, therefore, is to be understood in the sense of ens commune or ens analogicum, which is a bare act of existing without any determinate essence.

As a further clarification, Prof. Matsumoto observes that the mediating "place" of nothingness is not a mere non-existence, but the "intentio ad nihilum" which God alone is capable of having. A relative being can face only with other relative beings or with relative non-being. Only the Absolute being can face and intend the absolute nothingness, precisely because there is nothing outside Himself. Hence, when the Absolute intends nothingness, he produces within Himself the "place" of nothingness. This intentio ad nihilum is identified with God's self-giving love. In this way, according to Prof. Matsumoto Mahayana Buddhist thought of nothingness can play an important and indispensable role in our effort to understand the mystery of creation in the light of that central Christian message: God is love.

DOMINANT TRENDS IN MODERN AND CONTEMPORARY HINDU THOUGHT

I. PUTHIADAM

To write with fair accuracy and completeness on modern and contemporary Indian Thought and yet to omit sweeping generalisations is almost an impossible task. Today India's population is over 580 millions. Her cultural and religious heritage is vast and varied. Her present and immediate past are built on two or three millenia of history. As we calmly reflect on Modern Indian Thought, we slowly realise that there is first of all a modern Hindu thought. To be more accurate, there are many strands in modern and contemporary Hindu thinking.[1] There are also Islamic, Sikh, and Christian 'thoughts' in India.[2] Marxism too has assumed a new form in India.[3] Each of these is different from the others in origin, in purpose and development and in the conceptual tools used. Such being the sheer vastness and variety of the present thinking in India, we are forced to limit the scope of this paper very considerably. Since India is 80% Hindu and since the dominant cultural and religious influences are arising from the Hindus and above all since the Hindu world-views are what individualize and characterize India in the world at large, we shall deal here only with the dominant trends in modern and contemporary Hindu thought.[4]

From the outset however let us be constantly reminded of two important truths. Hinduism is a 'verbal symbol' to signify a conglomerate of religious sects and subsects, schools of philosophy and theology, which in many respects are doctrinally and ritually opposed to each other.[5] Yet there are a certain number of common tenets and practices which give an inner unity to Hinduism. For example belief in karma-samsara, final liberation, yogic practices etc are accepted by all the groups though each school and sect has its own way of interpreting these common tenets.[6] We use advisedly the phrase Hindu Thought and not Hindu Philosophy. Phylosophy in the Western sense of the word is not applicable to most of our ancient or modern thought. If philosophy is understood as the

knowledge or the search after the knowledge of the totality of reality according to its ultimate grounds by the use of human reason or if philosophy were to be understood as the systematic and conceptually expressed rational analysis of the totality of human experience in order to discover the root of being as being and of the ought in man, then we must admit that most of the modern and contemporary Indian thinkers are not philosophers. There have been few academic philosophers in India. K. C. Bhattacharya and Radhakrishnan may be called philosophers in the technical sense of the term. It may be good to remember that in India we never made a clear cut distinction between philosophy and theology, ontology and ethics, religion and politics. All form one integral whole. Yet if we understand philosophy as 'love of wisdom', the quest after the absolute Truth, Being and Goodness; if philosophy is understood as the sincere and open confrontation with reality, with situations and facts; if finally philosophy is the courageous meeting with actual problems and the search after their solutions, then we can consider Aurobindo, a Yogin and Gandhi a religous, social and political reformer, real philosophers. But to avoid all misunderstandings I prefer to use the expression 'thought' rather than philosophy.

BACKGROUND

India was known to the West even prior to the Roman period. But only with the discovery of the sea route to India by Vasco da Gama in 1498, the massive entrance of the West into the country and into the hearts and minds of the Hindus began. With the coming of the West and especially with the consolidation of the British political power in the country in 1757, new cultural, social, political and religious factors unknown and unsuspected till then forcefully found their way into the placid, resigned lives of millions of Indians.

Before the consolidation of British supremacy over the Indian continent, the Hindus had to submit themselves to centuries of Moslem rule and law especially in North. Islam strictly monotheistic, fanatically missionary with no caste distinctions or priestly class, permitting its followers to eat beef was at first violently opposed to the 'idolatrous, polytheistic, caste ridden, ritualistic Hindus' who venerated the cows and practised 'non-violence'. In the beginning as the Moslems streamed into India, they destroyed temples, killed and maimed the Hindus, forced them to become Moslems, burnt their sacred books and articles.[7] Islamic political and religious dominance meant for the Hindu slavery. They built walls around themselves, by making the caste system more rigid, and by the insistence on conformism. But slowly the relationship between the conquerors and the vanquished changed. Political, religious and cultural reasons were behind the change. From intolerance and persecution to tolerance and co-existence to a sincere effort to understand and appreciate each other to positive assimilation and co-operation was the path of change.[8] Islamic Monotheism, sense of morality, social equality and Sufi-mysticism profoundly influenced some of the Hindu thinkers. Religious men like Kabir and Nanak tried to transcend the limits of

Hinduism and Islam and initiated movements embracing both.[9] The emperor Akbar attempted to establish a universal religion (Din-i-Ilahi). He invited two Jesuits to his court to help him in his work. Islamic-Persian and Indian elements fused in a creative way and produced masterpieces in painting and architecture, and music. A new language Urdu was created in the country and there was the growth of vernacular literatures.[10] There was general awakening in the country. Hindu devotional movement gathered momentum and the devotees poured out their heart in exquisite mystical poetry.[11] Yet with the decline of the Moghul power decadence once again enveloped the land. The subcontinent split into innumerable warring kingdoms with no economic, political or social stability. Periodic famine and pestilence decimated the population. The creative potentialities of the Hindus and the Moslems dried up. The Hindu society was split into over 3000 sub-castes.[12] Immoral and debilitating socio-religious practices like sati (the widow burning herself on the funeral pyre of her husband) temple prostitution, child marriage, prohibition of widows remarriage, veiling of women, neglect of education, the absence of the personal and the spiritual from religious life and the insistence on externals and superstititous practices were rampant in the country. The result was the death of thought, resignation and the total loss of freedom. Indian had lost the memory of its past, hence its self-identity.

It is into this atmosphere the West came — dynamic, self-reliant, convinced of its material and spiritual superiority and intent on profit making. Though the overriding interest of the West was commercial, still both Catholics and Protestants wanted to propagate their respective faiths in the land. Together with the merchants and the missionaries and especially with the definitive domination of the sub continent by the British, Western Education, British type schools and universities, liberal ideas and ideologies, and the Christian ethos reached our shores. Ideas centred on man — his dignity, freedom, equality — Western technology, natural sciences and the scientific spirit, a sense of the value of the world and of the need to transform it by human ingenuity, a feeling for history and its significance, all these forces their way into India.[13] Surely the British who introduced the English system of education and their language and the missionaries who started a net work of educational institutions of various grades in the land had their private interests and objectives: the perpetuation of British domination by means of the semi-westernised Indians and the propagation of Christianity and Christian ideals through the indirect method of education.

Again the Westerners were instrumental in discovering India's past. They were the pioneers in the field of historical-critical study of Indology in its various aspects.[14] India's past with its rich philosophy and theology, literature and art and political social systems opened the eyes of the West to the inherent worth of India's culture and forced them to look on the Indian's with respect and consideration.

Again it was the West, chiefly England which politically and economically unified the subcontinent and gave to its people at

least a semblance of order, justice and peace. Even the cultivation of the vernacular languages of the land is a truly scientific manner is to a great extent indebted to the West.

Europeans, chiefly the Christian missionaries brought to the Indians a new social consciousness and responsibility. To any foreigner who walks through the streets of India, the most striking factor is the immense social evil. The Christians in words and deeds pointed out these evils and blamed chiefly the Hindus for their utter neglect of their fellow men. In a caste-ridden society that believes in the inexorability of Karman, how could there be real agape? true concern for others?

Thus the West challenged India in every sphere of human life: politics, social and cultural ideas and activity, and religious ideas and ideals. Can India stand on her own legs and find solutions to her problems? Can Hinduism be the foundation of a new India? Can the stagnant society of India be resurrected by a reinterpretation of her age old views and beliefs?

Almost all the Europeans and quite many English educated Indians were convinced that India had to throw away her traditional values and beliefs and embrace Western ways and ideas in order to become really modern.

Some of the Hindus, steeped in their traditions and sensing the danger to their religion and way of life reacted sharply to Western influences. Their answer to the all embracing European challenge was revivalism. They chiefly opposed Christianity because in their view the Christian missionaries were the agents of a foreign religion and culture.

Between these two extreme positions we have Hindu reform movements. They were ready, even eager to learn from the West. Many of them studied in Western style schools or oven in missionary institutions. Some even went to England for higher studies. They embraced the scientific spirit and liberalism of the Europeans. English became the medium of their communication. Yet they did not throw away the past of their country. Using the very methods learnt from their conquerers they reached back to their ancient heritage and tried to reinterpret and reform the Hindu beliefs and practices. Acutely conscious of the social evils surrounding them and infecting their society they launched on a programme of reform. The weakness and ills of their people and dynamism and strength of the Europeans forced them to reflect and to find creative solutions to their problems. Thus Hinduism entered on a period of renaissance and far reachig reforms. This renaissance was above all a renaissance in thought and our purpose is to analyse the main trends of this renascent Hindu thought, that is still a living and ongoing movement.

MODERN TRENDS

Hinduism in its meeting with the West had to face three important problems: First of all there was the socio-political problem; then the religious problem and finally the problem of mental attitudes and methods. Now the Hindus had the insight to see that at the source of all these major issues, there lay religious world views which really formed and shaped every aspect of human life. Though externally

most of the early movements and reflections had a social bias, still the core of every Hindu attempt at revival and reform was religious.

PHILOSOPHY OF RELIGION

Religious pluralism has been part of India's life and history for millenia. Hinduism with all its sub-sects and Buddhism and Jainism existed side by side in India for centuries. With the arrival of Islam into the country this problem became more acute. Religious men tried to go beyond the particularities of Hindu sects and of Islam and establish religious groups open to all. These religious groups were theologically and philosophically based on the idea of the existence of one God who is the God and Father of the Hindus and of the Moslems. So when Christianity reached India, theologically or philosophically a new problem did not arise. But Christian propaganda methods and means were more powerful and subtle than those of Islam. The early thinkers of the Modern period therefore wanted to find a religious world view that would at once advance the social welfare of India and check the progress of Christianity.

Raja Ram Mohan Roy (1772--1833) through a deep study of his own religion, Hinduism and Islam and Christianity reached the conviction that Monotheism was the basis of all religions.[15] Monotheism is the source from which Islam and Christianity draw their unity, strength and social equality.[16] Hinduism according to him in its earlier phases believed in One Supreme being alone. But later idolatry and polytheism entered into it, broke it up internally, weakened it and brought in moral and social degradation. Raja Ram Mohan Roy, and the Society he founded (Brahma Samaj) accepted this tenet as their foundational belief. This one Supreme God or Father is the source of all men and nations. Hence social equality and the freedom of man flow from man's faith in one God. These thinkers rejected Trinitarianism, Incarnation or the possibility of God's appearance in any creaturely form as opposed to reason, unworthy of God and as imaginations of the human mind.[17]

In fact even a fundamentalist and revivalist like Svami Dayananda Sarasvati (1824-1883) believed that Monotheism was the fundamental teaching of the Rg Veda samhita. From a historical--critical point of view neither the contention of Ram Mohan Roy that the Upanisads teach monotheism nor the conviction of Dayananda Sarasvati that the Vedic Samhitas are monotheistic in character can be sustained. Yet the educated Hindus of their time accepted this basic tenet of the two great reform movements because this would put Hinduism on a par with the other two religions. It is true that right from the beginning in Hinduism monotheism was one of the trends. It is only in the Bh.Gita and in the later devotional philosophy and literature monotheism becomes all important. Yet it existed side by side with monoistic absolutism.

What is important is the insight of these thinkers that for a healthy moral, social and religious life, monotheism was essential. In fact Gandhi comes within

this tradition. Though he has not explicitely written on monotheism still his basic belief was monotheistic.[18]

What we see in this attempt is the old assimilative and synthetic spirit of Hinduism. Down the centuries it tried to assimilate whatever was good and beautiful in other cultures and faith and transform from inside foreign ideas to bring them in accord with its world-view and pattern of thinking. Modern Hindu thinkers like Ram Mohan Roy, desired to be the harbingers of a universal humanism, to be the prophets of a coming humanity in which East and West would meet and merge though without loosing their distinctive elements. The philosophical and religious striving of the Brahma Samaj and the Arya Samaj was to establish monotheism as the fundamental religio-philosophical insight of Hinduism. It resulted from the conviction that that alone could be the basis of a universal humanism embracing Hindus, Christians and Moslems.

Other thinkers like Vivekananda and Radhakrishnan showed their opposition to this trend of putting monotheism as the basis of religion, morality and social reform. Insistence on a monotheistic, natural philosophy was considered too dangerous a concession to Islamic and Christian ideas and a betrayal of the traditional Hindu insistence on 'experience' (anubhava). The basic goal of Hindu life is the experience of the Absolute.[19] The spirit-monistic (advaitic) tradition however insists that a conscious being's ultimate goal is the immediate experience of the identity of one's self with the supreme self. From a really real point of view there is only One Reality — One without a second. The world of multiplicity, change and history is not real from the supreme point of view. Just as a rope snake is not real from the point of view of the reality of the rope, so also the world is not real from the reality of the supreme Being Brahman. A lower level of reality is sublated by the higher. This does not mean that the world is unreal or utter non-being. It only means that from the absolute point of view the changing multiplicity cannot be considered real. Yet the Reality underlying the many and on which they are superimposed, is the Absolute. But what is important for us here the philosophy of religion that is built upon these premises. Since there is only one Reality and that reality is Being, Consciousness and Bliss, the goal of every being is to realize and to become this Truth-Reality. In this world the experience of multiplicity, personal distinction etc pertain to the sphere of illusion. If we can speak of religion at all in such a world view, then the goal of religion is the experience of identity. Oneness of Reality is the truth. The immediate, intuitive experience of this Reality is the ultimate goal and bliss. But there are religions which teach distinction between soul and the Absolute. How to reconcile such tenets with this absolutistic view? Religions like Christianity which at least in some of its forms teach the distinction between the Absolute and Individual are not totally untrue. But they belong to a lower plane of truth. The absolute truth is Advaita which only a few spiritual adepts can reach. So religions which teach 'the individual self's distinction from the Absolute' or those that hold the individual self to be nothing but a mode of the

Supreme embody only partial truths. These religions are needed because the inner aptitudes and fitness of the persons who follow such religions can grasp only such partial truths. But they by natural process of repeated births and spiritual growth will one day reach the supreme Truth. More on this in the second paper.

MORAL THOUGHT

It is a widely accepted fact that Hinduism did not develope an explicit and elaborate ethical thought. Though laws and regulations are numerous in Hinduism, it did not reflect deeply on the roots of human activity, freedom progress of a person through action and the ultimate norm of human actions. Along with this poverty of ethical thought, there was surely also a lack of concern for the other. Dr. A. Schweitzer calls the classical Indian world view as world and life-negating. According to him this is because for the Hindus, the world is a stage play in which man has must participate but not fully immerse himself. His true home is eternity.[20] Though Schweitzer has often overstated his case, it cannot be doubted that he has made a very valid point.

The modern and contemporary Hindus do certainly controvert Schweitzer's views. Some of them think that the essential truths of democracy, dignity of the individual, equality of persons and concern for others are all to be found in Hinduism.[21] Only we have to interpret the classical texts in the right way.

Modern and contemporary Hindu thought shows considerable divergence from the classical thought in the areas of morality and social obligation. As remarked above, today Hinduism is in search of a religious-philosophical foundation for its ethical and social endeavours.

Simply taking the terms which Hindus use in their speeches and writings in English, we can already see the radical changes that are taking place in their thought. "Person, freedom, choice, decision, intellect, soul, dignity of the person, equality of all" are terms which embody ideas that have no exact equivalents in Hindu thought. I do not imply by this that Hinduism had no notions of persons, freedom etc. But through contact with the West and by the use of a language and concepts which originate from a different thought pattern, a profound change is taking place within the interior of Hinduism as it was understood and practised before the advent of the West.

In thinkers like Ram Mohan Roy and Gandhi morality was the biggest concern. What these great men wanted was a moral regeneration on the people. Years before Schweitzer, Roy was convinced that strict monotheism alone could be the firm foundation of morality. Moreover he found that the doctrines of Christ more conducive to moral principles and better adapted for the use of rational beings than any others which have come to his knowledge.[22] Ram Mohan Roy was more interested in reforming the Hindu society than in elaborating a philosophical system. For this he wanted his people to give up polytheism and idolatry and embrace true spiritual theism which would life them out of their moral degradation. For Gandhi Truth is God and man is called to experi-

ment with truth and to follow the glimpses of truth he receives. "To me God is Truth and Love, God is ethics and morality, God is fearlessness" says Gandhi. He was influenced by the West profoundly yet he always considered himself to be an orthodox Hindu. To his mind the eternal religion (the law of righteousness) rests on truth (satya) ahimsa (positive and universal non-violence), renunciation, passionlessness, equal love for all God's creatures, total self control (brahmacarya).[23] For him and for many of the far sighted Hindu reformers liberation meant not the individual's emancipation from the painful cycle of birth and death, but a whole nations emancipation from the bondage of desire, anger, avarice, sloth and violence. Like Ram Mohan Roy, Gandhi too absorbed the ethical teaching of Jesus (chiefly that of the sermon on the mount) the absolute and transcendent monotheism of Islam and the placid calmness, renunciation and the 'sannyasa' ideal of Hinduism. In his person he re-interpreted his religion. In his life and actions he showed tremendous concern for others. In the great ideals proposed in the Bh.Gita — the idea of self-less action, equanimity, complete surrender to God and utter fearlessness, he learnt the way to love and care for the least important of his brothers.

In fact after Ram Mohan Roy and Gandhi, Hinduism is no more the same as it existed before the time of Roy. By a process of re-interpretation, assimilation, discovery of the past and the acceptance of new ideas, Hindu ethical and social thought have undergone a change beyond recognition.

The Hindu thinkers who followed the 'monistic' trends in Hinduism were surely very concerned with the uplift of India and chiefly the Hindu society from its moral and social degradation. They found in the supreme advaitic truth 'tat tvam asi' thou art that i.e. thou art in truth the supreme, the ultimate foundation for man's effort to love and serve others. Love your neighbour as yourself is a Christian principle. For the Neo-Advaitins love of the neighbour is founded on the fact that the reality of the neighbour and one's own reality are identical.[24] Love does not imply alterity but identity. Thinkers like Vivekananda and Radhakrishnan preach with great eloquence the need of a spiritual and moral renewal of the world.[25]

MORALITY AND THE RE-INTERPRETATION OF OLD CONCEPTS

Since morality and social concern imply freedom, dignity of the individual etc, it became necessary for many of these thinkers to understand anew the traditional Hindu concepts like karma, transmigration, caste, etc. For them Karma today means freedom and determinism that rules human life; caste is nothing but occupational differences and transmigration the law of retribution.[26] In order to show the relevance of Hinduism, they are at pains to explain that these tenets are quite consonant with modern science.

WORLD AND HISTORY

Another point of great interest is the change that modern and contemporary Hinduism has undergone in its views on the reality and value of the world and his-

tory. Ancient an classical Hinduism did not place great value on the reality of the world. In fact the dominant advaitic illusionism affected not merely the advaitic school, but also to some extent infected other schools.

It is a well known fact that India in her earlier eras did not produce accurate, substantiated and factual history. India was the land of myths and legends. For the Hindus of earlier periods what mattered was the spirit, untouched by matter and time. The spirit remained unsullied and untouched by the historical process like the lotus leaf untouched by water though immersed in it. At the same time the Hindus lived and thought too much in accordance with the rhythm and necessity of nature. Unless one can separate himself from Nature, experience his freedom as transcending the necessity of nature, transforming it, and bringing newness into the predictability of Nature's rhythm, we cannot conceive history. In the traditional Hindu view man is more 'historiatum' than 'historians'. [27]

Contact with Western thought and Cristianity in general and the existential experience of the struggle for independence and social progress in particular have brought in a deep sense of the reality of the world and its value, a feeling for the concrete multiple realities and the meaningfulness of history. The Advaitic theory of illusoriness and sublatability of the world and the general Hindu concept that man's final duty is to escape from this world were found to be insufficient basis for India's struggle for freedom. [28] The uniqueness of the Individual, his change in permanence and his relatedness to others and to the world could not be left aside... Science and technology brought home to the Hindu thinker the value of the multiple material realities. Again the classical Hindu views which place man on a continuous line with nature and that thought of him more as a process than as the agent and director of that process had to be changed. Today's Hindu thinkers speak of man's freedom and responsibility, the centre of man's personality transcending groups and caste. Each person has a dignity and a worth irrespective of caste, colour or sex.

Modern thinkers taking up the old Hindu evolutionary theories have tried to interpret history as the evolution of the Spirit. Each individual, society and the whole world are nothing but the evolutive manifestations of the Spirit and history is the return of the manifest into the ultimate integration and unity of the spirit. Aurobindo, Tagore and Radhakrishnan and other Neo-Vedantic thinkers subscribe to some form or other of evolutionary philosophy.[29]

Though history is a new dimension added to traditional Hindu thought, yet most of the modern Hindu thinkers are reluctant to take history seriously into the area of religion. According to most of them a religion cannot be founded on historical facts and around an historical person. Universal principles are the source and rallying point of a religion that wants to embrace the whole of humanity. [30]

Even a person like Gandhi so concerned with the concrete and the multiple used to say "I have never been interested in a historical Jesus. I should not care if it was proved by some one that

the man called Jesus never lived and that what was narrated in the Gospels was the figment of the writer's imagination. For the Sermon on the Mount would still be valid" (The Message of Jesus p. 35). Surely none of the great modern thinkers question the historicity of Jesus. But all feel that in the field of religion, history as understood in the West should not be too much insisted upon. The relation between 'principle and person', the uniqueness of history and the all pervasiveness of principle' is one of the chief philosophical problems with which Indians especially Christians are today grappling today.

UNION WITH THE UNIVERSAL SPIRIT

Among the many world views India has produced in her long history, the West may be acquainted with the monistic illusory ideas of Advaita and the more theistic--realistic world view of the great devotional teachers (Bhaktas). But there is another, which in a mystic vision sees the interconnection of all things, the indissoluble union yet distinction of the finite and infinite, the golden thread running through both and the reciprocity and duality that exist between the World and God. Hence reality is shot through with joy and love. Man forms at once a manifestation of the infinite and an individual unit capable of loving and enjoying in the very bossom of the universal spirit. Tagore is the great representative of this thought of distinction in unity, and reciprocity in duality.[31] He writes: Truth is to realize one's unity with the entire universe, to merge the individual soul into the universal soul. Sin is not mere action, but it is an attitude to life which takes for granted that our goal is finite, that our self is the ultimate truth and that we are not all essentially one but exist each for his own separate individual existence" (Quoted by Zahner p. 253).

NEW METHODS AND ATTITUDES

What new methods and attitudes were produced in modern and contemporary Hindu thought by India's contact with West? The question is very vast. Yet with a certain accuracy we can give a rather general answer to this question. From the time of Ram Moham Roy because of the very religious, social and political situation in the country, *comparative method* became all pervading at various levels of thought. Religio-philosophical ideas were studied from the point of view of Islam, Christianity and Hinduism. Buddhism, Jainism and Zoroastrianism were also not neglected. Later on this already vast field was widened to include the religions of China. Even today comparative method is pursued with great earnestness though very often quite a few of the thinkers show very superficial knowledge of other religions.

From the West, India, has learnt the *historical method.* The European studies on indology has taught the Hindus the importance of a historical approach in the study of ideas. Very often this historical approach lacks a critical sense. This is mostly because many Hindus have still freed themselves from a "defense-mentality". Christian missionary criticism of Hindu tenets has been so violent and unreasonable in the past that

even now many thinkers are interested in showing to the West that their religion is equal or superior to Christianity. This defensive mentality may be seen in facile comparions, and uncritical equations at every level of thought.

The *rationalistic-scientific* method and the resultant mentality can be seen in almost every modern Hindu thinker. Ram Moham Roy's philosophy of religion is very much the result of the influence of 18th century rationalistic Deism of England. The whole of Brahma Samaj resolved that Reason and Nature should be considered the source of all Truth. Among Hindu thinkers there is a general tendency to look down upon theology, which according to them is nothing but unreasonable dogmatism and to present Hinduism and Hindu thought as philosophy. Rationalistic-scientific methods and attitudes may be seen also in the rejection of the Hindu myths and legends and in the earnest efforts made by the educated Hindus to reinterpret traditional concepts in accordance with the demands of science and reason.

Others, more faithful to Hindu tradition pleaded for the capacity in the conscious being to intuit immediately the infinite and to enter into communion with the universal spirit. From a Western point of view their attitude may seem contradictory. On the one hand they insist on the need of testing and experimenting with every truth, including religious ones and they extol the power and range of reason. On the other hand they would accept the Spirit as intuitive and unitive beyond the reach of all the functions of reason i.e. analysis and synthesis.

The final purpose of the comparative, historical and rational-scientific methods is the 'mobilisation of the wisdom of the world', the evolution of ideals, habits and sentiments which would enable us to build up a world community live in a cooperative commonwealth."

In India thought always wanted to be integral and synthetic, all embracing yet keeping the traditional values. This is particularly true of modern Hindu thought. In its search after a theoretical basis for the building up of a modern India it has tried to reach out to all the thought systems surrounding and influencing it. But in the process of the discovery of the past, reinterpretation, assimilation and synthesis, modern Hinduism has been to a great extent busy with immediate practical questions. Modern Hindu thought in the areas of (*a*) philosophy of religion, (*b*) morality, (*c*) social concern, (*d*) reality and history of the world, (*e*) methods and attitudes has constructed world views accepting insights from various sources and re-interpreting old ideas. Whether the world view so obtained is logical, philosophically and historically valid from a critical angle reaching down to the roots of reality is not a problem with which many of our thinkers are bothered. If the solution is immediately satisfying, then, it shows the truth of the solution and of Hinduism. In the years to come, when the defensive mentality will have disappeared, we will be forced once again to rethink present day trends in the light of India's past and search for solutions which touch the roots of reality. But for the present we can only say that Indian thought is in a transitional state, embodying great possibilities for the future. Given the historical and geographical

situation of India, and the socio--cultural situation prevailing in the country, we have sufficient grounds to hope that a new synthetic and a more universal view is in the making.

NOTES

1. In general we can say that at present all the Hindu sects are experiencing a period of renewal and revival. Revival and renewal mean not merely the return to the sources, but a process of reinterpretation and adaptation to present needs and situations.

   The Hindu orthodoxy has not however taken kindly to those movements. It insists on preserving traditional tenets in all purity. But its chances of survival seem to be little.

2. For Islam: vide T. M. Titus: Indian Islam, Oxford University Press, 1930. Recent attempts at an Indian Christian Thought are summarised by Boyd R: "An Introduction to Indian Christian Theology" CLS, Madras, 1969.

3. As regards Indian Communist thinking: See Nevett, A. 'India Going Red?' I. S. O. Poona, 1954. The works of M. N. Roy and others gave some indication of this change.

4. The Thesophist Mrs. Annie Besant said in a speech: "Make no mistake. Without Hinduism India has no future. Hinduism ist the soil into which India's roots are struck and torn out of that she will inevitably whither as a tree torn out of its place. — Let Hinduism go, Hinduism that was India's cradle and in that passing would be India's grave." All the modern Hindus and even others who know the individuality of India would agree with her.

5. "Hinduism is a great golden umbrella, which shelters many forms of thought many practices and many approaches to the divine" (Ramaswamy Iyer C. P., Indian Inheritance. Bhavan's Series Vol. 1 p. 222). "Hinduism is a league of religions than a single religion with a definite creed" (D. S. Sarma: What is Hinduism. Ganesh and Co, Madras, 1939, p. 10).

6. Dasgupta S. N.: History of Indian Philosophy, Vol. 1. "Common Tenets of the Schools".

7. In 1026 Sultan Mahamud Ibn Kasim destroyed the most celebrated Hindu shrine, Somanath, in Kathiawar. Hindus were forced to pay a religious penalty tax.

8. Majumar R. C.: An Advanced History of India, pp. 384 ff & 571 ff.

9. Kabir flourished in the North (near Benares) towards the close of the 14th century. "Hindu and Turk were pots of the same clay. Allah and Rama were but different names" "It is needless to ask the Saint the caste to which he belongs. Kabir rejected the rituals and practices of both Hinduism and Islam. He insisted on internal attitudes and dispositions."

   Nanak, the Founder of Sikhism lived in the 15th century. His mission in life was put an end to religious conflits.

10. In fact the Hindu-Islam understanding and cooperation blossomed fully only during the time of Akbar the Great

(1542-1605). Transcending the narrow limits of each religion he worked towards the evolution of a new religion, which would, he hoped prove to be a synthesis of all warring creeds and capable of uniting the discordant elements of his vast empire into one harmonious whole In Fathepur Sikri, Akbar built a hall of religions. Politically and socialy Hindus became fully free during Akbar's reign.

See R. C. Majumdar, Op. cit. pp. 393-415 and 571-594.

11. The Hindu Bhakti (devotional) movement was very widespread. Hindu bhakti centred round chiefly Visnu (Krsna, Rama, Radha cults) and Siva (Rudra, Pasupati, Sakti cults) In the various Indian Vernaculars we have an immense devotional literature which still remains to be scientifically studied.

12. L'Abbe Dubois: "Hindu Manners and Customs" a work of the 18th century, gives us a graphic picture of the Indian religio-social situation.

13. R. C. Majumdar, op. cit. pp. 842 ff.

14. The History of the Western effort to study India: Gonda J. 'Religionen Indiens' Vol. 1. pp. 1-6.

15. All the books on Modern Hindu Thought give a chapter on Ram Mohan Roy. Ganguly C. 'Nalin's Raja Ram Mohan Roy' (YMCA Publishing House, Calcutta 1934) offers us a good picture of the personality of Ram Mohan Roy and a faithful summary of his thought. Roy placed theism on its own evidences as natural and necessary to all religions in as much as it was the greatest common denominator of them all and was indeed their vital essence." To his mind the root evil of the wretched state of Hindu society was idolatry. Ohnoxious superstitions necessarily attached to it. In his 'Works' Vol 1, 383, Roy tries to prove that the 'ancient religion contained in holy Vedanta was monotheistic. He writes: "We regret idolatry in every form. The divine homage we offer consists solely in the practice of 'daya' benevolence towards each other." Surely every statement of Ram Mohan Roy regarding the pure monotheism of 'holy Vedanta' is textually questionable.

16. His great prayer was: "May God render religions destructive of differences and dislikes between man and man and conducive to the peace and union of mankind."

17. His rejection of Trinitarianism, Incarnation etc is rooted in "my reverence for Christianity and for the author of this religion that has induced me to vindicate this religion from the charge of polytheism, as far as my limited capacity and knowledge extend."

    B. N. Seal says that Roy got his moral inspiration from Christianity, his metaphysical background from Hinduism and his theological tendency from Islam (quoted by Ganguly op. cit. p. 131).

18. "If I did not feel the presence of God within me, I see so much of misery and disappointment around me that I would be a raving maniac and my destination would be the Hooghly" (Young India, 6 Oct

1925, p. 272) "As days pass by I feel this living presence in every fibre of my being" (Bapu's letters to Mira p. 298)
To present Gandhi as a monist (Advaita) as P. T. Raju does in his 'Idealistic Thought of India' Allen and unwin p. 297, is not true at all. D. M. Datta is correct when he observed: "If personality implies self-consciousness plus will, Gandhi may be said to believe in the personality of God whom he regards as the omniscient, omnipotent creator and just governor of the world. On the whole therefore, it will be reasonable to think that Gandhi was a theist Vaisnava rather than an advaitin" (The Phil. of M. Gandhi, p. 27). The truth of Datta's contention becomes clear to any one who cares to read through the many passages on God from Gandhi's writings assembled by N. B. Sen in his "Wit and Wisdom of Gandhi" NBCI, N. Delhi, 1969.

19. The second paper will analyse in detail the ideas of Vivekananda and RADHAKRISHNAN. So I refrain from any detailed exposition of their views here.

20. A. Schweitzer "Indian Thought and Its Development" p. 7 ff. Dr. Radhakrishnan gives a fair summary of Schweitzer's views in "Eastern Religions and Western Thought" pp. 50--51. "1) The emphasis on ecstasy in Hindu thought naturally tends to world and life negation; 2) Hindu thought is essentially other worldly and humanistic ethics and other--worldliness are incompatible with each other; 3) The Hindu doctrine of Maya which declares that life is an illusion contains the flaw of world and life negation and in consequence Hindu thought is non-ethical; 4) The best that the Hindu has to say about the origin of the world is that it is a game played by God; 5) The way to salvation is jnana or self discovery. This is different from moral development and hence Hindu religion is non-ethical; 6) The goal of human endeavour is escape, not reconciliation. It is the deliverance of the soul from the bonds of finitude not the conversion of the finite into the organ and manifestation of the infinite. Religion is a refuge from life and its problems and man has no hope of better things to come; 7) The ideal man of the Hindus is raised above the ethical distinction of good and evil; 8) The ethics of inner perfection insisted on by Hindu thought conflict with an active ethic and wide-hearted love of one's neighbour."
Schweitzer himself writes: "As a matter of fact it was through the influence of Christianity that it (Hinduism) was moved to the endeavour to develop into an ethical religion and it was thus influenced to a larger extent than it is ready to accept... — Without the Gospel of Jesus, Hinduism would not be, in fact or in ideal, what it is today" (Quoted by Paradkar B. A. "A Fragment on A. Schweitzer's Inter-Religious Encounter, Religion and Society 1966 Vol. 13, p. 38).

21. S. Radhakrishnan devotes a large portion of his 'Eastern Religions and Western Thought'to the refutation of Schw-

eitzer's thesis. Though Radkakrishnan's refutation is very eloquent, it must be accepted that he has failed to face the core of Schweitzer's objections. But it must however be accepted that he has succeeded in pointing out the defects of Schweitzer's generalisations, sharp contrasts and in showing that Christianity itself in many of its manifestations is not free from the defects mentioned by him. In a small work entitled "Cultural Foundations of Indian Democracy" Y. M. C. A. Publishing House Calcutta, 1955, there is a chapter: "Religious Resources of Hinduism" written by K. A. Nilakanta Sastri and M. Yamunacharya. These authors try to show that in the classical texts of Hinduism the substance of democracy, the doctrine of the worth of the individual and the concern for others are to be found. Without denying the fact that Hinduism taught some vital truths concerning man, I feel that the unscientific tendency of some to read modern ideas into ancient texts is not conducive to our quest after truth.

22. "By separating from other matters contained in the New Testament the moral precepts found in that book, these will be more likely to produce the desirable of improving the hearts and minds of men of different persuasions and degree of understanding" (Precepts of Jesus p. vi).

23. Gandhiji writes: "I was confirmed in my opinion that religion and morality were synonymous". Morality is the basis of things and truth is the substance of all morality." "Morals, ethics, and religion are convertible terms. A moral life without reference to religion, is like a house built upon sand. A religion divorced from morality is like sounding brass good only for making noise and breaking heads. Morality includes truth, ahimsa and continence. Every virtue that mankind has practised is referable to and derived from these three fundamental virtues. Non-violence and continence are again derivable from Truth, which for me is God" (N. B. Sen, op. cit., p. 155 f).

24. Vivekananda says: "We have always heard it preached 'love one another'. What for? That doctrine was preached, but the explanation is here. Why should I love every one? Because they and I are one — There is this oneness, this solidarity of the whole universe. From the lowest worm that crawls under our feet to the highest beings that ever lived-all have various bodies, but one soul. —" (Complete Works Vol. II. pp. 414-415).
For Radhakrishnan 'jnana' the seeing through the veil of maya is the spiritual destiny of man. It is something more than ethical goodness, though it cannot be achieved without it ("Eastern Religion and Western Thought" p. 94).
Radhakrishnan and all the modern Hindu thinkers admit the need of morality in the human quest for the vision of the Supreme. Even Neo-Advatins with Radhakrishnan accept: "The metaphysical truth of the oneness of Brahman does not in any way prejudice the validity of the ethical

distinction on the empirical plane" ('Indian Philosophy' Vol. II. p. 621). Thus though ethics in indispensable and very significant in man's ascent towards the spiritual vision, yet they believe that it is ultimately transcended. For them the religious plane which is the true spiritual plane is not reducible to the ethical. Ethics is the realm of the good; Religion is the realm of the Universal Consciousness, God, the Good, the True and the Beautiful.

25. Here we can see the great difference between Raja Ram Moham Roy and Gandhi on the one hand and the Neo Advaitins on the other. For the former religion meant morality. For the latter religion is Spirit-consciousness. But in spite of their affirmation that the 'liberated' Jiva (jivanmuka) is beyond good and evil, they do not countenance the idea that such a soul is or can be immoral.

26. Such reinterpretations can be found in every work of Radhakrishnan, Hiriyanna T. M. P. Mahadevan, etc.

27. On the Hindu concept of History: See "Dr. S. J. Samartha: "The Hindu View of History" C. I. S. R. S. 1959; M. M. Thomas, "Gospel and the History of India" in Religion and Society, Vol. 13, 1966 p. 34 ff).

28. All the Neo Advaitins understand the classical concept 'maya' not as illusion but as relative reality. In his Fragments of a Confession, Radhakrishnan writes: "This world is not an illusion; it is not nothingness, for it is willed by God and therefore is real. It's reality is radically different from the being of Absolute — God. The Absolute alone has non-created divine reality; all else is dependent-created reality. This is the significance of maya" p. 41.
This certainly sounds like Scholasticism. But the originnal advatic idea of maya is not exactly the same as Radhakrishnan makes it out to be.

29. Vivekananda for example tries to understand and explain Jesus Christ within the context of the evolution of the universal Spirit (Christ the Messenger). In fact the greatest 'evolutionary thinker' of modern India is Aurobindo Ghose. He follows the descent--ascent pattern of Plotinus, in which the Spirit and the One (both are identical) have priority over Matter and the Many.

30. M. N. Roy (1887-1954) is a very interesting thinker. His radical humanism is worth studying even today, given the situation in the country.

31. Devadas Nalini 'Svami Vivekananda' CISRS, Bangalore, 1968, p. 214 ff.

32. R. Tagore (1861-1941) was an eminent representative of the new Indian Humanism. He wanted to establish a harmony between the culture of the Orient and the Occident. For this purpose mankind needed a religion beyond all narrow, precise beliefs, a religion based on the beauty and harmony of the universe, on human equality and on the progress of men. He dreaded putting limits to man and to his quest. He rejected provincialism and nationalism in every sphere of human life. His great ambi-

tion was to see man as an effective expression of God's universality and joy and yet like the self-limiting God to be responsible and restrained in the exercise of freedom.

Religion and Religions: Ramakrishna, Vivekananda and Radhakrishnan

The vision of the Absolute, call It Brahman or Isvara or Bhagavan has been the quest of India. "Drastum icchami te rupam aisvaram, purusottama": "fain would I see Your form as Lord, oh Highest Person" is the prayer of Arjuna to Krsna. "Sir have you seen God" was the question of Vivekananda to Ramakrishna. The Master replied: "Yes I have seen God. I see Him as I see you here, only more clearly. God can be seen. One can talk to him". The integral vision, the inward, intuitive vision of the Absolute is what every Hindu thinker or seer seeks. Ramakrishna, Vivekananda, Tagore, Aurobindo, Gandhi and Radhakrishnan to take the better known Hindu thinkers, were men intent on the vision of the Spirit. Such is the quest of India.

THE HINDU HERITAGE

From the early Rg-vedic period it was accepted that the Supreme Being could be known by many names and reached by different paths [1] Indians have a deep seated attitude to the nature and knowledge of reality in general and of the Supreme Reality in particular, which the Jains express by two terms: anekanta vada (the theory of the complexity of reality) and syad vada (the theory of the impossibility of absolute statements regarding any reality). Each reality is so complex (anekanta) and the human mind is so limited that no absolute statement about any thing is possible. We are entitled to say only that a 'reality may be, may not be etc! How much true are these principles when we deal with the Absolute Reality!

Already during the classical period of Hinduism, because of its existential contact with other religions and above all because of the presence of far reaching doctrinal and ritual inner divisions within, it elaborated two very important principles to deal with the problem of religious pluralism. One is: adhikaritvam (spiritual fitness) the other: istatvam (religious preference). If a person follows a particular religion or religious group, it simply means that he is spiritually fit for that and his religious preference inclines him towards it. Each Hindu may choose a god as his deity of preference. So also each person may choose his own religion for which he is most fit. In fact the famous phrase — the religious tolerance of the Hindus — springs from these ideas.

Already therefore, classical Hinduism developed a philosophy and theology of religion based on these principles. This does not mean that no Hindu school or sect believed in its own absolute truth and value. Each did claim to pos-

sess full validity and to show the true way true way to the attainment of final liberation. The other groups were approximations or steps to it. The Bh.Gita has a theology of religion which is worth nothing here. "Even those lovingly devote themselves to other gods and sacrifice to them, full filled with faith, do really worship Me, though the rite may differ from the norm. For it is I who of all sacrifices am recipient and Lord, but they do not know me as I really am, so they fall (back into the world of men)[2].

In this connection the theory of "karma" (past actions) and "samsara" (transmigration) became a useful tool in the explanation of diversity in religious beliefs and practices. Each one is the follower of one particular religion or religious group because of his past good or evil deeds. By repeated births man can hope to reach the final truth, the realization of the Supreme.

RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA AND HIS EXPERIENCE

In the history of modern Hinduism, the age old Hindu attitude to other religions was revived with great vigour and preached abroad because of the claims of Sri Ramakrishna, the mystic of Dakshineswar.[3] Ramakrishna claimed in unambigous terms and with the simplicity and directness of an unlettered man that he had realised the Absolute by practising the methods proposed by the various schools within the Hindu faith, may more, by the various great religions of the world. In fact his whole life was a series of experiments with the different methods of experiencing God[4] Ramakrishna was a devotee of Kali, the divine Mother. His first great experience of the Divine happened in the temple of Dakshineswar. In despair and in intense pain at the thought that the Mother would not show herself to him, he was about to commit suicide, "when suddenly I had the wonderful vision of the Mother and fell down unconscious. I do not know what happened in the external world, how that day and the next slipped away. But in my heart of hearts there was flowing a current of intense bliss never experienced before and I had the immediate knowledge of the Light that was the Mother. — However far and in whatever direction I looked I found a continuous succession of effulgent waves coming forward, raging and storming from every side with great speed. Very soon they fell on me and made me sink to the unknown bottom. I panted and struggled and fell unconscious."[5] In fact his realization of the Absolute was as consciousness and bliss (cit and ananda) "The divine Mother showed me that it was she who has become everything. She showed that everything was full of consciousness. The image was consciousness — I found everything inside the room soaked as it were in bliss, the Bliss of sat-cit-ananda. Even in the wicked man I saw the power of the Mother vibrating"[6]

Ramakrishna never had an opportunity to learn Christ from a Christian, nor did he study Islam from a Moslem. He knew next to nothing about the doctrinal aspects of Christianity: Monotheism and Trinity, Man's creautreliness and sinfulness, Redemption and Eschatology. Yet he claims that after a short period of practising the Christian and Islamic 'sadhana' (religious way), he had visions of Jesus Christ and Allah. His ap-

proach and practice of Christianity in fact were typically Hindu. For him Christ was an 'avatara' (a descent of God)—one among many. He took Christ to be his 'istadevata' (divinity of choice for a time.) Though he was not a Christian (his desciples argue that St. Paul was not a Christian when he had the vision of Christ), yet he had the vision of Christ as a person of light who entered his being andbecame one with him, because he practised the Christian 'sadhana' with earnestness and deep devotion.

What Ramakrisshna did, was to take Buddhism, Islam and Christianity 'into the essential Hindu way'. The Buddha, Allah and Jesus Christ are manifestations of Brahman, the Absolute. Man can through the 'avataric forms' directly realise the Supreme. The point that interests us most in this paper is the following: Ramakrishna through his life and practices, through his experiences and utterances claims that the final goal of man is the vision of the Supreme Reality. The means to attain this objective are many. Any religion if taken with sincerety and practised with earnestness can lead man to his goal. From the point of the goal, religions are nothing but means. But when each religion is looked at from its own angle, it begins to claim exclusiveness and uniqueness.

The variety in religious experiences and differences in religions come from the variety in climate, temperament etc.[7] To a man who has reached the other shore, i.e., the realisation of Truth, all religions appear as paths. So it is not good to feed that one's own religion alone is true and others false. The correct attitude is: my own religion is right. I no not know whether others are false or right. Religion is not the Truth, the goal. If we are earnest and sincere God himself will correct the errors and faults of one's religion.[8]

What we find in Ramakrishna is not a metaphysical or value judgement on the ultimate truth and significante of non-Hindu faiths, but an affirmation of their practical and existential value in our search for the realisation of God. This affirmation he bases on his own experience. The *truth* of religons has been *verified* by him.

Ramakrishna affirms that he has experienced the Absolute in two ways. In some of his sayings he makes us understand that he experienced the Supreme as formless, qualityless and as identical with his own reality. He is merged into the universal and all-pervading Reality with no Ego-consciousness. He says: "Again sometimes God effaces even the trace of 'I'. Then one experiences 'jada samadhi' or ni 'vikalpa samadhi' That experience cannot be described. A salt doll went to measure the depth of the ocean, but before it had gone far into the water it melted away. It became one with the water of the ocean. Then who was to come back and tell of the ocean's depth".[9]

At other times he speaks of his God experience in the language of the 'bhakta'. He loses the outer consciousness completely. But God keeps a little trace of ego for the enjoyment of divine communion. Enjoyment is possible only when "I" and "you" remain. In such a state he sees God as the Mother and indwelling in all beings.

Whatever be the utimate significance of these sayings, Ramakrishna's desciples, chiefly Viveka-

nanda understood the Master to be an Advaitin and interpreted all his statements in the light of Advaita. They believe that the final truth is Advaita. The Master realised this. His dualistic and semi-dualistic sayings and experiences are nothing but concessions to the weak and to the spiritually less adept. But what Ramakrishna sincerely believed was that in Hinduism man had the eternal religion. "The eternal Religion, the religion of the 'rsis' has been in existence from time out of mind and will exist eternally. There exist in the 'sanatana dharma' all forms of worship-worship of God with form and of the Impersonal Deity as well. It contains all paths-path of knowledge, of devotion and so on. Other forms of religion, the modern cults will remain for a few days and then will disappear" [10] Ramakrishna was convinced of the sufficiency, all embracing character of Hinduism. He felt that other religions could be taken into the fold of Hinduism. But to state that he was a pure Advaitin is not entirely true. Advaita, Visistadvaita and Dvaita play hide and seek in his life, experiences and utterances. He attempted to understand and explain the plurality of religions not so much from the 'advaitic' angle as from the all-inclusive nature of Hinduism in general.

SVAMI VIVEKANADA

Vivekananda was the greatest desciple of Ramakrishna and the first great Hindu to preach Hinduism to the West. He was a person educated in Western ways and thought. He passed through a stage of extreme doubt and religious agnosticism. But under the influence and guidance of the great Master, he reached 'religious realisation'. Because of his contact with the West, he was greatly influenced by the idealistic and evolutionary ideas current in his time. [11] Ideas of a universal religion beyond the narrow limits of one's creed, of a progressive world in the process of inevitable unification were current in his days and they really took hold of his mind and heart.

Ramakrishna refused to build a system of thought. Remaining on the plane of 'vijnana' (spiritual experience) he tried to lead others to the realisation of the Absolute. He used to say: "I do not enjoy these discussions. Why should I argue at all? I clearly see that God is everything; again he is beyond everything —. Sankarays non-dualistic explanation of Vedanta is true and so is the qualified non-dualistic interpretation of Ramanuja." [12] But Vivekananda set before him a great ideal — "the conquest of the world by India —. Let foreigners come and flood the land with their armies, never mind. Up, India, and conquer the world with your spirituality. We must go out and conquer the world through our spirituality and philosophy. We must disseminate the great truths of *Vedanta*; without them the world will be destroyed". [13] For the Svami, Sankara's advaita is the greatest philosophy and the expression of the Truth. His Master was the embodiment of the truth of Advaita and the principles of Advaita were to him the measure of truth and reality.

WHAT IS RELIGION?

Essentially religion belongs to the supersensuous and not to the sense plane. It is beyond all rea-

soning and not on the plane of intellect. It is a vision, an inspiration, a plunge into the unknown and unknowable, making the unknowable more than known, for it can never be known"[14] Religion is realisation. In the field of religion, reason has only a limited scope. "Reason can go only a little way and then it stops, it cannot go further"[15] But reason showing its own inadequacy makes way for 'inspiration'. It is the crown and fulfilment of reason. Inspiration or intuition is not superstition. Inspired truth reveals its own validity (svatahpramanya) Reason can only be an extrinsic and negative norm of 'inspired truth'. Religion is a matter of inspiration or intuition.

THE ULTIMATE 'INSPIRED TRUTH'

For Vivekananda, the Advaitic experience, i.e., the experience of Oneness, identity, universality, formlessness is the Truth. Reality os One without a second. In order to clarify the Svamiji's position we have to make a couple of remarks. Vivekananda first of all admits the essential distinction between the 'realisation of the Absolute' and the rational, logical and conceptual expression of that experience. Advaita-Vedanta as a rational system of philosophy is imperfect, incomplete and infinitely perfectible cannot exhaust the infinitude of the mystical, 'nirvikalpa samadhi'. Ramakrishna used to say: "All Scriptures and holy books—the Vedas, Puranas, the Tantras and so forth—may be said to have been defiled because their contents have been uttered by the tongues of men; but what Brahman is, no tounge has yet been able to describe. Therefore, Brahman is still undefiled". Though Vivekananda accepts Advaita Vedanta to be the best available, systematic explanation of Reality yet he confesses that it does not embody the full truth of the Truth-realisation.

The Absolute is realisable by man if the spirit in man can transcend space-time-causal sphere of the world (maya) This scaling of the wall of 'maya' according to the Svami, is the meaning of the word 'metanoia'. It is the passing beyond the sphere of 'knoweldge' to the direct realisation of Reality'. The Absolute is usually realised as—sat', 'cit' and' ananda'—being, truth and bliss. Still in truth we cannot say that the Absolute 'is' or is 'true' or is 'bliss', for these too are relative. Even to think of the Absolute is to limit and so to lose the Absolute. "Neti" Neti" not this, not this is all that can be said. Complete apophatism is advocated by the Svami. In other words Vivekananda is advocating the doctrine that Brahman is 'nirguna' 'nirvisesa'.

From a relative point of view, we experience the Absolute as Trinity; sat, the creative principle, the Father; 'cit', the guiding principle, the Son and'ananda' the realising principle which joins us again to the One, the Holy Spirit.[16] In fact Vivekananda understands 'ananda' not so much as bliss but as love. "Real existence, real knowledge and real love are eternally connected with one another and these are one". But in the highest experience, which is religion in the purest sense, there is no duality, no Trinity, no change. The experience therefore of the Absolute as Trinity is lower than the experience of 'Oneness'. The realisation of God as Father,

as the sustaining principle and as the one joining and penetrating all pertains to a relative plane.

ABSOLUTE: IMPERSONAL AND PERSONAL

The view that the Absolute is a person with a name and form (nama-rupa) is only the penultimate truth. The highest truth is the highest universality, the all inclusive generalisation, the ground and basis that support particular existents and give them significance. "Os a personal God one can predicate this and that or affirm that he is not this or that".[17] Personal God is the highest idea the human mind can conceive of the Absolute. The ground of the personal God is the Impersonal Absolute. "If you mean to say that there is a being entirely separate from this universe, who has created this universe just by his will out of nothing, that cannot be proved. Such a state of things cannot be. But if we understand the idea of the Impersonal, then the idea of the Personal can remain there also. The universe in its various forms is but the various readings of the same impersonal —. There are various forms of the same Oneness of which all these are various ideas of worlds —. The Pernonal God is the highest reading that can be attained to, of that Impersonal by the human intellect."[18] The Impersonal, the Nirguna Brahman is not the negation or the antithesis of the Personal, 'saguna'. The Impersonal is the very truth; it is immanent in and constitutive of everything. It is seen in everything. The Personal God is the Impersonal seen through the haze of maya. The Personal God is the highest ideal of freedom, beauty, sublimity and power.

Vivekananda speaks in two ways of the Personal God: He is the highest human conception of the Absolute in the 'maya' bound mind. Again from another angle, He is the fullest manifestation of the Absolute in space-time-causal (maya) sphere. Vivekananda has not tried to reconcile or harmonize these two conceptions.

From the point of view of the theme of this paper what concerns us is his conviction that the experience of the Impersonal Absolute is the supreme truth. The experience of God as a person with attributes pertains to a lower plane, the plane of 'maya' and has to be transcended.

ADVAITA-VEDANTA: THE TRUTH AND THE RELIGION OF THE FUTURE

According to Vivekananda, Advaita has five characteristics: Universality, Impersonalism, Rationality, Catholicity and Optimism. Advaita Vedanta alone of all systems adheres to the general philosophical principle that the particular should be explained through the universal and from inside. Vedanta consists of eternal principles which stand upon their own foundations without depending upon the authority of persons or incarnations.

The Vedanta alone can be regarded as Universal religion, because it teaches principles and not persons. No religion built upon a person can be taken up as a type by all the races of mankind — The sanction of the Vedanta is the eternal nature of man, its ethics are based upon the eternal spiritual solidarity of

man already existing and already attained" [19] Vivekananda is opposed to the idea that a universal religion could be founded on an historical event. Like a person, history is a contingent fact; on such a weak basis no religion worth the name can be built. As D. S. Sarma puts it: "Just as the God of the Hindus is impersonal and personal at once, that is impersonal in Himself and personal to men, so is their religion-impersonal i.e., based on principles and not on (contingent persons or historical events) yet allowing infinite scope for personality" [20] Vedanta is moreover in entire accord with the methods and results of modern science. Vedanta alone is based on the universal religious experience of men. Secondly the Vedantic Oneness, the idea that all beings are but configurations of One Reality are in agreement with the modern scientific search after unity and the ground principle of the world.

Vedanta at once accepts the possibility of the Supreme manifesting himself in many ways and of man's capacity to view Absolute from various angles. As a result of this Vedanta accepts the possibility of man reaching God through various means—the way of action, of devotion and of knowledge (karma, bhakti and jñana margas) Of all religious systems Vedanta (advaita) alone offers each person a mansion in accordance with his spiritual aptitude, historical situation and religous preference.

Christianity teaches the sinfulness of man. In fact Vedanta alone gives man self-reliance, courage and strength; in short Advaita Vedanta is optimistic because it alone recognizes and teaches the Divinity of man.

Another reason for the superiority of Vedanta over other faiths is its recognition that religion, which is the realisation of the Supreme can only be personal and not congregational. The real task of religion is each one's concern.

ADVAITA THE TRUTH OF ALL RELIGIONS

Using the comparative method, Vivekananda proves that all great religions teach the truth of Oneness. To take just Christianity, the Svani says: "You will find that (these) three stages are taught by the great Teacher in the New Testament. Note the common prayer he taught: "Our Father which art in Heaven, hallowed be Thy name" and so on; a simple prayer; mark you, a child's prayer; it is indeed the common prayer because it is intended for the uneducated masses. (Vivekananda means to say that Jesus is teaching here dualism (dvaita) for the sake of the spiritually uneducated!) "To a higher circle, to those who had advanced a little more, He gave a more elevated teaching: 'I am in the Father, and ye in me and I in you". Do you remember that? (here Jesus is teaching visistadvaita or qualified non-dualism!) And then when the Jews asked him who he was, he declared that he and his Father were one; and the Jews thought that, that was blasphemy. What did he mean by that? The same thing has been told also by our prophets: Ye are gods and all of ye are children of the Most High. "Mark the same three stages; you will find that it is easier for you to begin with the first and end with last" [21]

VIVEKANANDA AND OTHER RELIGIONS

Basing himself on the 'universalism' of Advaita as understood and intepreted by him and drawing his inspiration from the experience of his Master and from his own 'mystical realisation' of Oneness, he declared that his watchword was: "acceptance and not exclusian help and not fight; assimilation and not destruction, harmony and peace and not dissension[22]. For him the toleration of other religions is sheer blasphemy. God is with every one and so he desired to keep his heart open to all faiths. Yet his openenss is of a special type! He is not ready to accept that all faiths are equally true. Only the mystic intuition of Oneness, of one's identity with the Absolute is fully true. That is Religion, the goal of man. Other faiths which teach either dualistic or qualified non-dualistic tenets are only partial truths, steps to reach the goal, yet steps to be discarded and transcendend if one wants to reach his goal. Other religious faiths form a ladder to the universal religion. "You must remember that humanity travels not from error to truth, but from truth to truth; it may be, if you like it better, from lower truth to higher truth; but never from error to truth".[23] The implication of this passage is this. Christianity, Islam and other religions consider alien faiths errors. But to Advaita Vedanta no faith is totally false. Some truth is to be found in all religions Hence he said in the Parliament of Religions: "The Christian is not to become a Hindu or a Budhhist, nor a Hindu or Buddhist to become a Christian. But each must assimilate the spirit of others and yet preserve his indiviudality and grow according to his own law of growth"[24] Again he says: "I accept all religions that were in the past, and worship with them all; I worship God with every one of them, in whatever form they worship Him. — Not only shall I do all these, but I shall keep my heart open to all that may come in the future —"[24]. Yet Vivekananda was convinced that all non-advaitic faiths would inevitably lead every one to Advaita Vedanta, which alone is the Religion and the Faith of the future 'one world'.

S. RADHAKRISHNAN

Radhakrishnan too applies advaitic principles to the problem of religious pluralism. The difference between him and Vivekananda is more to be sought in the former's greater refinement vaster erudition and the more systematic use of the comparative and historical method. Since the basic tenets of Vivekananda and Radhakrishnan are at the bottom identical there is not need of dealing in detail with his doctrines. A few remarks can clarify his attitude towards Non-Hindu religions.

RELIGION

Religion is the direct apprehension of the Supreme. It is the attaining of a state of illumination. While the reality is omnipresent, the human being is able to apprehend it directly in his own inmost being. The principle is enunciated in the Upanishadic maxim *'tat tvam asi'*—'That art thou'. The fish in the water are thirsting and people in the world are roaming all over the world to

seek the Divine, while they are all in the Divine, fragments of it."[25] So religion in essence is experience. Even religions that are organised, authoritarian and dogmatic in their original purity possess this experimential character[26]. In two of his books he tries to prove this statement.[27] For Radhakrishnan religion is at once the experience of reality, a transforming experience and illumined life and the means towards this transformation.

Radhakrishnan calls this experience 'integral experience', or the integral knowledge of reality. He denies that such an experience is a subjective whim, or irresponsible mysticism or a subjective abstraction in the mind of the knower. It is a non-sensuous non-conceptual, immediate knowledge, a simple, steady looking upon the real. Sanskrit terms like 'prajña, pratibha, arshjñana, siddhdarsana, yogi-pratyasa' are used to express the nature of religious experience. In this knowledge there is a complete fusion of the subject and object, of the knower and known. It is knowledge by coincidence or identity.

This integral or religious experience is for Radhakrishnan something that is given and attained by our own efforts. Being an Advaitin he is convinced that the realisation of Oneness is our birth right.

Religious experience is self-validated (svatah-pramanya) self-luminous (svatah prakasa) inexpressible and incommunicable, all absorbing and universal. Such a spiritual experience, or experiential religion is not committed to the authenticity of any documents or the truth of any stories. A religion based on experience is irrefutable and most scientific.

Unity of Religions. In all religions that which is divine or universal unites all religions. In as much as the essence of religion is the experience of the Absolute, there is a fundamental unity transcending all narrow limits. Differences occur because of the fact that man tries to express the inexpressible in conceptual, psychological terms. Such expressions of religion are time conditioned, and hence not lasting whereas the experience itself is eternal. "The empirical fact of the plurality of religions each with its own peculiar character and structure, should not hide from us the transcendent unity of religions. The vital differences among the living faiths of mankind are overreached by a fundamental unity of vision and purpose which embraces all mankind. If we can discern a common basis underlying the different modes of Christian thought from the Roman Catholic to the Quaker faith, from the Unitarian Church to the Salvation Army, students of comparative religion may find a common substractum of religions. The unredeemed situation of man, the longing for liberation, the recognition of the Divine Reality and the many ways to reach the Real are found in all religions".[28] All religions are intertwined at the roots and meet at the summit. "We recognize the common ground on which the different religious traditions rest. This common ground belongs of right to all of us as it has its source in the Eternal. The universality of fundamental ideas which historical studies and comparative religion demonstrate is the hope of the future. It makes for religious unity and understanding."[29]

Radhakrishnan is convinced that the world is moving towards uni-

ty. It is the mind of events, the purpose of Providence. Just as humanity is tending towards unity though keeping certain national, racial traits, so also "religions discerning the unity underlying them, must not flatten out their diversity or impose uniformity. Each religion while maintaining its individuality will learn to appreciate the values of others. The different faiths are like different fingers of the loving hand of the Supreme extended to all, offering completeness of being to all." [30]

Such being the Unity of all religions and differences being accidental, historical and temporary, all religions are equally good paths to the realisation of the Supreme.

"Whatever point of view we start from, Hindu or Muslim, Buddhist of Christian, if we are sincere in our intention and earnest in our effort, we get to the Supreme. We are the members of the one Invisible Church of God or one fellowship of the Spirit, though we may belong to this or that visible Church". [31]

REJECTION OF ORGANIZED, DOGMATIC AUTHORITARIAN RELIGIONS

Since religion in essence is 'inexpressible' experience and highly personal, Radhakrishnan rejects the idea that religion can be organised. In almost all his works he has dealt with the evils of organized religion and its opposition to the Religion of the Spirit. For example "Jesus" religion was one of sympathy and love, tolerance and inwardness. He founded no organisation, but enjoined only private prayer, He was utterly indifferent to labels and creeds. — He formulated no doctrines and did not sacrifice thinking to believing — there is nothing in common between the simple truths taught by Jesus and the Church militant with its hierarchich constitution and external tests of membership" [32]. It is the tragedy of religions that sooner or later faith becomes credal and creed supplants the Divine. Religious men become ambitious for their formulas, prophets and organisation.

Radhakrishnan is particularly opposed to religious 'dogmas'. Dogma curtails man's freedom, obstructs progress, creates intolerance and does away with man's effort to search for ultimate unity. No religious experience can be verbalized and hence dogmas are in themselves contradictory. Dogma in the sense of an incomplete, time-conditioned effort to express the ineffable experience of Reality is acceptable to Radhakrisnan. But such an idea o dogma allows constant re-formation of one's experience and hence would avoid all dogmatism.

In the same way Radhakrishanan rejects religious authority. According to him the various religious Founders did not want any authority. Religious authority is the worst form of authority. He wants man to grow. He rejects the authority of religious officials and of infallible scriptures. Personal authority is the primary authority. Any authority is accepted in so far as it accords with the personal spiritual experience and judgement.

It is clear that he is attacking Christianity more than any other religion.

The reason for this is Radhakrishnan's vision of the new world

and the new civilization based on the 'truths of the Spirit and the unity of mankind. He sees man's progress as an increasing awareness of the Universal working in man. For him therefore the ultimate truth is Vedanta of the Advaita type—the identity between the Atman and Brahman, the Divinity of the self in man. Man's task is the transcending of 'maya' and the intuition of Brahman. The whole universe is moving towards the goal of Brahman-existence. His theories of knowledge and reality, his anthropology and cosmology on which he builds the vision of the emerging world community, or the community of the spirit and whose corner stone the *universal spiritual religion* is, are all Indian and particularly Vedantist and idealist in origin, method and content. In such a context and in the context of part missionary controversies and claims, his total opposition to historical Christianity is understandable.

Thus the three attempts all modern and Hindu at establishing Religion in the place of religions have their roots in Advaita Vedanta—though reinterpreted in Western terms.

NOTES

1. Ekam sad vipra bahudha vadanti Agnim, Yamam, Matarisvanam ahuh. R. V. I. 164.46.
2. Ye'py anya devata bhakta yajante sradhaya'nuvitah, te pi mam eva Kaunteyayajanty avidhi purvakam Bh. Gita IX 23-24.
3. Ramakrishna. His first name was Gadadhar Chatterji. When he became a sannyasin he got the name Ramakrishna Paramahamsa.
   Many boodks have been written on him. Max Müller: Ramakrishna, His life and sayings, Almora 1957. Swami Saradananda, Sri Ramamkrishna, the Great Master (hereafter quoted as: Great Master) Madras: 1952
4. The Gospel of Sri Ramakrishna (quoted as Gospel) tr. Swami Nikhlananda, Madras 1944.
   C. A. Stark, God of All, Calude Stark INC, Massachussets, 1974
5. Great Marter p. 143
6. Ibid p. 270
7. Ibid p. 349
8. Ibid pp. 485 ff
9. Ibid. p. 120
10. Ibid p. 349
11. Vivekananda before his initiation into sannyasa was known as Narendranath or Naren Dutt (1868-1902) he was born and died in Calcutta.
    R. Rolland La Vie de Vivekananda, et l'Evangile universelle, Paris 1930
    Sister Nivedita: The Master as I saw his. Calcutta 1953.
    Nalini Devadas. Svami Vivekananda CISRS, Bangalore 1968
    His works have been gathered into 8 Vols and published by the Ramakrishna Math.
12. Gospel p. 660
13. Vivekananda—Complete Works III p. 276
14. Ibid IV p. 203
15. Ibid II p. 389; also I p. 199; III p. 145
16. Ibid VIII p. 11
17. Ibid I p. 375

18. Ibid I p. 376
19. Text quoted by Naravane: Modern Indian Thought p. 97
20. D. S. Sarma. The Renaissance of Hinduism p. 298
21. Vivekananda. Christ the Messenger; Ramakrishan Math, Belur, pp. 19-20
22. Works II 371-372
23. Christ the Messenger p. 18
24. Complete Works II p. 374
25. Religion in a changing World, London. 1967 pp. 102-103; Fragments of a Confession, 69-70 S. Radhakrishnan (1888-) is a philosopher and stateman. He has written extensively on Indian Thought and Comparative Religion. He has tried to interpret Indian Thought chiefly Vedanta to the West and to reinterpret classical Hindu ideas in the light of Western Thought.
26. An Idealist View of Life p. 71.
27. Ibid 70-72; Recovery of Faith 110-143
    J. G. Arapura's Radhakrishanan and Integral Experience (Asia Publishing House 1962); Ig. Gnanapragasam's Dr. Radhakrishnan and Jñana, Shembaganaur 1959;
    Thomas Paul Urumpachal's Organized Religion according to Radhakrishnan, Gregorian, Rome 1972 give excellent and objective expositions of Radhakrishnan's thought.
28. Occasional Speeches and Writings July 1969 — May 1962 p. 235
29. Ibid Oct. 1952 — Feb. 1959 p. 537
30. Ibid. July 1959 May 1962 pp. 33-34.
31. Occasional Sppeches and Writings. Oct. 1952 — Feb. 1959 p. 310
32. East and West in Religion p. 58

A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA COMO CATEGORIA DE BASE PARA A REELABORAÇÃO DO PENSAMENTO TOMISTA NO MUNDO DE HOJE

FERNANDO ARRUDA CAMPOS

1 — No presente estudo pretende-se mostrar a possibilidade de reelaborar os princípios fundamentais do tomismo, a partir de uma reflexão sobre a consciência histórica, o que vem a permitir que a filosofia do Angélico, inserida no contexto da cultura moderna e contemporânea como reflexão sobre esta, em nível de radical inteligibilidade, possa apresentar soluções aos problemas dela emergentes, na esfera que lhe compete, satisfazendo, deste modo, os mais profundos anseios do homem de hoje.

Conforme ressalta Lima Vaz, com propriedade, a consciência do homem se torna histórica quando este, abrindo-se para o mundo através de sua atividade consciente, compreende a significação humana desse mundo e a significação humana de seu próprio ser em comum. A consciência histórica emerge, assim, através de uma dialética de polaridade, em que o homem, como ser consciente, isto é, como sujeito do ato pelo qual o ser existe, como consciente, intenciona o mundo a fim de exprimi-lo. O mundo, por outro lado, aparece como objeto de intenção que, ao converter-se em objeto-para-a-consciência, transforma-se em objeto de expressão.

Há, assim, que considerar, como elementos integrantes do próprio processo, através do qual dialeticamente se estrutura a consciência histórica, *o momento da intenção*, constituído pela própria posição do objeto, no qual a consciência é, a um só tempo, situada e universal, e o *momento da expressão*, no qual o objeto é, de certo modo, recriado pela consciência, enquanto que, situado num plano de sentido, adquire ele um sentido para a consciência. Através do momento de expressão, eleva-se a consciência ao plano de "consciência-de-si" ou de auto-afirmação, o qual funda, por outro lado, a universidade da consciência, que se manifesta na própria intenção do objeto.

A consciência histórica coloca-se, assim, no momento sintético em que se reconciliam a interioridade pura das significações que a consciência se dá a si mesma e a exterioridade pura da sucessão homogênea do "tempo no mundo". No momento sintético da consciência histórica, o casual e contingente do existir mundano adquirem um sentido para a consciência, enquanto que é por ela compreendido e significado. Os seres mundanos, assumidos na interioridade do ato consciente que lhes dá um sentido, tornam-se prenhes de significação e refletem, na exterioridade espácio-temporal de sua mundana existência, a realização de uma alternativa oferecida à liberdade humana. O sentido que adquire o mundo para o homem, a partir desta oposição dialética, desdobra-se, deste modo, em significação objetiva do mundo (natureza) e em significação do mundo para o sujeito que nele se situa (liberdade).

O mundo histórico é, por conseguinte, o mundo humanizado, o mundo assumido pelo homem como ser-para-a-consciência. O rio que, coleante, sulca os vales e corre preguiçoso pelas planícies verdejantes é um ser natural. Mas este mesmo rio, enquanto que visado pelo homem, que lhe dá o nome, mede sua profundidade e a largura de seu leito, fotografa-o e o reproduz através dos recursos da mais avançada técnica, não é apenas um ser natural, eis que, adquirindo através da expressão, como objeto para a consciência, um sentido humano, é integrado na totalidade de uma determinada cultura e, portanto, no próprio processo histórico. A pedra é um ser natural, mas a pedra de Roseta, cuja complicada escrita foi decifrada por Champollion, traz toda a carga de uma tradição humana, que se teria perdido no espaço e no tempo, não fosse a decisão humana de concretizá-la, objetivamente, no ser do mundo, o qual, transformado pelo homem, assumido como evento e integrado no patrimônio histórico da humanidade, pode oferecer-se às gerações posteriores, como significação humana.

A consciência histórica torna-se deste modo a expressão consciente do próprio existir humano no mundo, do existir livre do homem que, realizando-se através da sucessão temporal dos eventos mundanos, encontra na interioridade da consciência seu centro de unidade e sua fonte a partir da qual a atividade do homem no mundo adquire um sentido humano. Por outro lado, a intenção do mundo, como objeto, orienta-se para a comunicação com o Outro, para a comunicação intersubjetiva, a qual constitui a textura específica da história, o plano natural em que se articula seu sentido humano.

Mas a existência histórica do homem e, conseqüentemente, a consciência histórica que a manifesta a ele, não lhe é dada como unidade acabada e perfeita, mas, de modo diverso, como algo a conquistar através do próprio processo histórico. No dizer de Henrique Vaz, manifesta-se a consciência histórica "através de uma multiplicidade de planos, nos quais os momentos da *intenção* e *expressão* configuram-se segundo uma linha de crescente aprofundamento da expressão (e conseqüente emergência de uma unidade mais profunda do sujeito) e crescente universalização da intenção (e conseqüente emergência de uma unidade mais rigorosa do mundo)."

No nível da reflexão filosófica, a doutrina do ser, que integra a visão do mundo de Aristóteles, refletida por ele de forma muito mais aprofundada que por Parmênides, permitiu-lhe uma unificação muito mais rigorosa da realidade, unificação esta efetivada através de sua teoria de ato e de potência. De igual modo, o repensamento do problema crítico adquire na síntese kantiana um sentido muito mais aprofundado que em Descartes. Kant possui, na verdade, uma visão sintética muito mais rigorosa do mundo, unificado através das Idéias da Razão Pura, assim como do eu, a percepção pura, centro unificador das categorias e do mundo.

Destarte, se o devir histórico é a manifestação no "tempo do mundo" da própria existência do homem, que se faz histórica, na medida em que se estrutura através de uma sucessão de eventos, todo presente é "carregado" do passado, ao mesmo tempo que se constitui como projeto para o futuro.

Todo esforço de compreensão do mundo pela consciência, o que constitui a cultura, implica a um só tempo, assim, num esforço retrospectivo de reflexão sobre o passado, que torna o presente inteligível, e numa abertura para o futuro, que se intenta produzir a partir do presente.

2 — A consciência é, por conseguinte, sintética e unificadora. Mas, não sendo o homem consciência pura, esta unificação, conforme já se disse, é resultado de uma progressiva e gradual conquista sobre a multiplicidade e dispersão dos objetos.

Podemos, assim, distinguir três níveis ascendentes de unificação: *o nível empírico*, em que o ato fundamental é a percepção e a forma da consciência, a experiência sensível; o *racional*, que tem por ato fundamental o discurso da razão e como forma da consciência a compreensão racional, a presença do sujeito ao universal; e o *teórico*, em que o ato fundamental é a intuição intelectual e a forma da consciência a visão unificante de todas as perspectivas parciais, a presença do sujeito ao todo da experiência e da razão.

Esta visão "teórica" do mundo e da cultura é, no dizer de Henrique Vaz, "uma contemplação saciante em que um sentido unificador envolve e penetra todo o mundo dos objetos, sentido que exprime, para o homem, a compreensão humana do mundo, de si mesmo e das implicações últimas de seu ser-no-mundo".

Esta visão de totalidade, esta "Weltanschaaung", que constitui o nível teórico da consciência, encontra-se, de certo modo, na religião, na arte e na filosofia, como muito a propósito ressalta Julian Marías. Mas a religião é uma certeza recebida e não conquistada pelo homem, como obra sua. A arte, por outro lado, como criação ou crença, a partir da qual interpreta o homem a realidade do mundo, não encontra, em si mesma, sua própria razão. A filosofia, de modo diverso, é um saber de totalidade, uma visão do mundo, que reflete sobre seus próprios fundamentos e dá, portanto, razão de sua própria verdade. A consciência teórica alcança, por conseguinte, o plano filosófico propriamente dito, quando a mundividência que a constitui, assumida reflexivamente, é elaborada tecnicamente, a fim de constituir-se como ciência que, refletindo sobre a totalidade da cultura, investiga-lhe o fundamento, as derradeiras razões de

todas as coisas — *ta rizômata pantôn* —, ao mesmo que reflete sobre seus próprios fundamentos e sua própria razão de ser, como ciência.

Assim sendo, é unicamente no nível da consciência teórica, forma radical de consciência de si e, portanto, de auto-afirmação do sujeito, que se torna possível o reconhecimento do Outro e, conseqüentemente, "o estabelecimento entre as consciências de uma relação que seja propriamente histórica". E é somente no plano filosófico que o problema do Outro — repensado e refletido, de forma técnica, segundo a visualização do objeto formal, peculiar ao saber filosófico — é assumido em toda sua amplitude e atingido em toda a profundidade que comporta este nível de reflexão.

3 — Toda visão do mundo, refletida no plano filosófico, nasce, assim, de um momento de crise, em que as visões, anteriormente elaboradas, já não satisfazem às exigências da ambiência cultural de um determinado momento histórico. Os primeiros filósofos gregos da Jônia começaram a pensar racionalmente, num esforço de elaboração de uma visão filosófica do mundo, quando tomaram consciência de que a cosmogonia de Hesíodo não estava mais a corresponder à época histórica em que viviam. De idêntica maneira, os princípios da filosofia de Aristóteles são, no século XIII, repensados pelo gênio do Angélico à luz da Verdade Revelada e da tradição cristã, num intento de integração numa nova e original visão sintética, capaz de unificar, no plano filosófico propriamente dito, a cultura cristã do Medievo e dar, no âmbito de visualização peculiar ao saber filosófico, resposta adequada e satisfatória aos problemas daquele momento histórico, satisfazendo, assim, de modo eficaz, aos anseios do homem medieval.

De forma semelhante, surgiu a síntese de Kant, no momento histórico em que a cultura técnico-científica da idade moderna havia atingido tal grau de desenvolvimento — para cuja consecução contribuíra, sobremodo, o gênio de Newton — que estava a exigir uma justificação nova no plano filosófico, uma síntese superior que integrasse numa visão mais ampla e compreensiva, os aspectos da realidade, parcialmente considerados pelas correntes racionalista e empirista, em que se havia cindido o sistema de Descartes.

São as exigências culturais de um determinado momento histórico, portanto, que irão determinar o sentido em cuja direção se deverá orientar a elaboração, no plano filosófico, de uma visão do mundo. Caso contrário, desintegrado da ambiência cultural a que pertence, o saber filosófico seria não apenas um anacronismo como, ainda, incapaz de apresentar soluções às aporias emergentes dessa mesma cultura.

Contudo, nesta tomada de posição, não há nenhuma concessão a um relativismo histórico, no sentido de afirmar-se a inexistência de um critério absoluto de verdade. Com efeito, não obstante a verdade, em si mesma considerada, seja transcendente às suas múltiplas e sucessivas realizações no devir histórico, ela não se revela ao homem, porém, senão no acontecer dos eventos emergentes como momentos deste devir. Em tais perspectivas, adquire total validade o pensamento de Julian Marías, quando nos diz que "nenhum sistema pode pretender uma validade absoluta e exclusiva, porque nenhum esgota a realidade". A *Aletheia* não se desvela ao ho-

mem na totalidade de sua essência mas, de modo diverso, mostra-se ao mesmo tempo que se esconde e esconde-se ao mesmo tempo que se desvela. Cada visão do mundo, na medida em que é verdadeira, espelha, desta forma, um dos múltiplos e infinitos aspectos da realidade total.

4 — Às exigências culturais do mundo antigo, da cultura grega em particular, corresponderam as grandes sínteses do pensamento antigo, a platônica e a aristotélica, em que o homem é mero contemplador da harmonia do cosmos. Na visão platônica do mundo, colocada como estrutura de base, a existência dos dois mundos — o mundo da realidade e o mundo da aparência — consiste toda a tensão humana no esforço de ascensão, através do "eros", visando à contemplação do mundo das Idéias, do "tópos uperuraniós", o qual constitui, para Platão, o mundo da realidade verdadeira. Na visão aristotélica, o homem, inserido no "cosmos" como parte do todo, como microcosmo no macrocosmo, reflete, através de sua atividade contemplativa, a harmonia do universo, conferida pelo "logos" que lhe é imanente e expressa na eterna circularidade do movimento das esferas supralunares e das gerações infralunares. A atividade contemplativa do filósofo helênico, tão bem caracterizada por Julian Marías como um "bios teoreticós", quando tem por objeto a totalidade do cosmos, sintetizado no Ato Puro — como em Aristóteles — torna-se uma vida quase divina, eis que se assemelha ao viver de um "teós", cuja essência consiste na eterna contemplação de sua própria "essência-nóesis nóeseos nóesis".

Por outro lado, o eterno relacionamento entre razão e fé, uma das constantes da cultura do Medievo, reflete-se sobremodo no nível filosófico, nas grandes sínteses da Alta Idade Média, e, de modo especial, na síntese tomista, em que a distinção de objeto formal, unida à doutrina da única verdade, permitiu orientar o problema no sentido de uma solução satisfatória e definitiva. Com efeito, a articulação entre "vita theoretica" e "vita beata", que se faz sentir desde Santo Agostinho, possibilitou ao pensamento filosófico medieval, a partir da afirmação de Deus Criador, Ser Pessoal e Liberdade Subsistente, e da primazia concedida à doutrina da participação, uma visão profunda da transcendência do homem sobre a natureza, na qual, superando o "naturalismo" helênico, permitiu ver o homem não apenas como mero contemplador da harmonia do cosmos mas, ainda, como participante da "história da salvação", na qual se integra a visão filosófica do mundo. No dizer de Henrique Vaz, "o que se define como subjetividade cristã não é simples reflexo de uma harmonia "natural". É a interioridade propriamente espiritual da "imagem de Deus", de sua relação dialógica e "dramática" com esse Deus, que constitui a trama da "história santa", da sucessão de seus eventos, de sua tensão voltada para o desfecho e o julgamento do 'fim dos tempos'."

A "vita theoretica" e contemplativa orienta-se, portanto, à "vita beata", que a integra numa visão mais ampla e compreensiva da realidade; o homem, elevado pela graça à ordem sobrenatural, infinitamente mais perfeita que a natural, encontra aí os meios necessários e suficientes a fim de realizar-se plena e definitivamente como pessoa humana e, conse-

qüentemente, a possibilidade de tornar-se plenamente feliz.

A esta visão contemplativa do mundo, em que as criações do homem, bem como seu progresso, não acrescentam nenhuma perfeição ao "cosmos" divino, a qual caracterizou a forma de pensar do mundo grego e que, assumida no contexto mais amplo e compreensivo da Revelação, veio a constituir a visão medieval do mundo, sucedeu a visão moderna do universo, em que o homem não é apenas um estático contemplador de um mundo de coisas já constituído, mas, de modo diverso, um sujeito que compreende o mundo e o transforma através de sua ação e de seu trabalho. O mundo transformado pelo homem é, desta forma, um mundo humano, reflexo de seu espírito criador, ao mesmo tempo que instrumento através do qual pode ele comunicar-se consigo mesmo e com o Outro. É o mundo da cultura, através do qual toma o homem consciência de si mesmo, como ser histórico, ser que se realiza historicamente, na comunidade do "nós". No dizer de Henrique Vaz, este novo tipo de subjetividade — que aparece, por primeiro, no idealismo cartesiano e na ciência galileiana, em que é salientada a transcendência do "eu" sobre o "mundo", do "eu" como subjetividade construtora e reelaboradora do mundo, segundo a racionalidade das relações matemáticas, não obstante oposta a visão helênica do homem contemplador do "cosmos" — não se opõe à visão cristã do "homem imagem de Deus", o qual, através da comunhão com o Cristo, empenha-se no "drama" da história profética, constituindo-lhe, de modo diverso, um natural prolongamento.

Com efeito, a característica antropológica da cultura moderna, ressaltando a emergência histórico-cultural de um "eu" construtor dos fenômenos, abre um caminho à manifestação da mais profundas exigências da subjetividade cristã.

5 — A filosofia do Angélico é, na verdade, fruto de penetrante e constante meditação sobre o pensamento que o precedeu, sobre as filosofias paradigmáticas de Platão e Aristóteles, sobre a tradição neoplatônica assimilada e cristianizada pelo gênio de Agostinho, sobre a contribuição trazida pelos filósofos árabes, pelos pensadores dos primeiros séculos da Escolástica, cuja herança, recolhida e repensada pelo gênio do Aquinense, possibilitou a elaboração de uma nova síntese, de uma nova sintética da realidade. O mesmo, porém, não acontece se o compararmos ao pensamento posterior. Não é ele, na verdade, uma visão do mundo elaborada sistematicamente, de tal forma que, de um princípio fundamental, aprioristicamente admitido como postulado, se possa deduzir a totalidade do real. Como saber científico, constituindo-se de um pequeno número de princípios, estruturados a partir do conhecimento do ser. Mas o conhecimento do ser, tendo sua origem na experiência sensível, transcende toda experiência e constitui, para nós, um horizonte puro de inteligibilidade, eis que o ser, em sua mais íntima essência, realiza-se de modo infinito, transcendendo, portanto, todos os seus modos finitos de participação, reais e possíveis. Abre-se desta forma, à reflexão filosófica, um ilimitado campo para novas investigações e aquisições novas, no âmbito do conhecimento, e cada nova conquista, no plano filosófico, será uma precisão nova de inexaurível riqueza do ser.

O pensamento do Angélico constitui-se, deste modo, de um certo número de princípios, os quais atuam como um "pensamento pensante" que, a cada passo, dão sentido ao "pensamento pensado"; princípios estes cuja presença em sua obra é difusa, eis que são raramente formulados de modo explícito; princípios, no entanto, a partir dos quais se torna possível a tentativa de reelaboração de sua filosofia, de tal modo que, reelaborada segundo as exigências do pensamento filosófico atual e integrada no contexto da cultura moderna e contemporânea, possa ela corresponder aos anseios e às postulações do homem do século XX. Para a realização deste intento necessário se faz ir às fontes, às obras do Aquinense, reconstituídas por abalizados historiadores, a fim de descobrir aí um autêntico e original "pensamento de Santo Tomás", um *thomanisches Denken,* cuja significação permanece viva e atuante no mundo de hoje.

6 — A reelaboração do tomismo, efetuada pelos pensadores atuais, visa, assim, em primeiro lugar, a abandonar o tomismo, refletido na obra dos comentadores, o qual, além de padecer, quase sempre, do vício de repetição estéril, enseja, por vezes freqüentes, falhas e distorções, a fim de atingir, direta e imediatamente, a fonte genuína do pensamento do Angélico, a intenção de Santo Tomás. Em segundo lugar, esta reelaboração — ao mesmo tempo que se atém, em fidelidade estrita, ao núcleo do tomismo, às teses fundamentais que lhe constituem a força e pujança, a seus valores de verdade que, enquanto tais, não estão sujeitos ao processo histórico e possuem, por conseguinte, um caráter de validade universal, são absolutos e eternos — não olvida o aspecto, não menos importante, de uma participação nova, de uma nova expressão humana da eterna e transcendente verdade, o que, por outro lado, possibilita reviver a doutrina tradicional, em ampla abertura ao pensamento moderno e contemporâneo.

Este tentame, no sentido de exprimir em formas novas as tradicionais verdades, enseja, de outra parte, o aprofundamento cada vez maior das verdades contidas nas teses tomistas, como ainda o descobrimento de novos valores nelas implícitos, enfim, a formulação de princípios raramente formulados de modo explícito pelo Aquinense. Por derradeiro, esta enriquecedora reformulação do tomismo, efetivada através de franca abertura, em diálogo vivo, diuturno e constante, com o pensamento moderno e contemporâneo, vem evidenciar que o tomismo, em sua essencial estrutura, é também uma filosofia de nosso tempo e que, despido dos acidentais aspectos que o vinculam à cultura medieval, é capaz de satisfazer às exigências do pensamento filosófico de hoje, na medida em que, no âmbito de visualização que lhe é peculiar, pode oferecer soluções adequadas e satisfatórias aos problemas que afligem o homem de hoje.

7 — A reelaboração do tomismo, no mundo hodierno, faz-se, portanto, a partir da subjetividade que, aberta ao mundo, tenta compreendê-lo e trasformá-lo. Como tão bem mostrou Joseph De Finance, a "reflexio" tomista, longe de opor-se ao "cogito" cartesiano, complementa-o, integrando-o numa visão mais ampla e compreensiva da realidade. Abrindo-se ao mundo, através de sua atividade intelectiva e volitiva, é o homem capaz de, suspendendo o mundo

ao nível do Outro, tender, progressivamente, a seu Ideal de Verdade e de Valor. Este Ideal identifica-se com o Absoluto, o qual emerge, necessariamente, do próprio devir histórico, como "Logos" que, a um só tempo, imanente e transcendente ao processo, constitui o fundamento último explicativo da história e a razão primeira da existência histórica do homem. Revela-se ele, deveras, ao termo de uma tensão dialética, da oposição finito-infinito, como Sujeito Subsistente, cuja presença, a um só tempo imanente e transcendente ao devir histórico, conforme se salientou, constitui a razão plenamente explicativa do próprio processo. Esta emergência do Absoluto faz-se sentir, de igual modo, como síntese final da tensão dialética, através da qual se estrutura a relação intersubjetiva, aparecendo o Sujeito Subsistente como síntese final desta oposição dialética, fundamento último desta relação. De outra forma, esta emergência de um Absoluto de exigência, a partir do próprio processo histórico, colocado como problema central da reflexão, permite ao tomismo reviver, na atualidade, a sempre viva e atuante doutrina da participação, a qual constitui, por assim dizer, a medula espinhal da metafísica tomista, o que lhe possibilita, por outro lado, constituir-se como visão do mundo, aberta à Verdade Revelada, apta, por conseguinte, a corresponder plenamente aos anseios do homem cristão do mundo de hoje. A Fé não aparece, com efeito, neste contexto, como um natural prolongamento da razão. Se, na verdade, complementa ela a razão, é porque a eleva a um plano eminentemente superior, ao plano da graça sobrenatural. Não se deve, contudo, exagerar esta "irredutibilidade" entre Fé e Razão, de tal modo a tornar impossível qualquer abertura do saber filosófico à Revelação e, por conseguinte, à união harmônica e hierárquica destes dois planos da realidade. Colocando o Absoluto como centro de suas reflexões, o tomismo contemporâneo encontra-se plenamente apto a fim de realizar a harmonia e a reconciliação entre Razão e Fé, entre o saber filosófico e o teológico, ambos expressões de uma idêntica verdade, a qual nos é dada, não na plenitude de sua essência, na evidência total e plena de si mesma, mas na obscuridade e no mistério.

8 — Repensado, assim, a partir da consciência histórica, como visão do mundo que, tecnicamente elaborada, constitui, no plano filosófico propriamente dito, a mais alta expressão da cultura, o tomismo, tal qual se apresenta na obra dos pensadores neotomistas contemporâneos, está apto a ser, conforme já se ressaltou, uma filosofia de nossos dias, que, no nível de visualização peculiar a seu objeto formal, é capaz de dar adequadas soluções às aporias emergentes da cultura moderna e contemporânea.

Por outro lado, colocando o Absoluto no centro de sua meditação, o qual emerge de uma exigência fundamental de inteligibilidade do próprio processo histórico e que, imanente ao próprio processo, afirma-se, ao mesmo tempo, sem cessar, em sua absoluta transcendência, evita esta cosmovisão que se venha a conceber a História como a "exteriorização", a epifania do Espírito Absoluto, o qual, manifestando-se através do devir histórico, encontrasse neste o meio adequado que lhe permitisse tomar consciência de si mesmo ou, ainda, que se identificasse a História com o próprio Absoluto.

De igual modo, é a abertura para este Absoluto transcendente que evita o fechamento da dimensão ontológica da consciência, o que leva, naturalmente, à admissão de um relativismo que solapa e mina toda a reflexão, eis que, esquecido o autêntico e original sentido do ser, como posição e plenitude absoluta, não ultrapassando a reflexão filosófica a contingência e a relatividade do tempo histórico, perde ela sua real consistência e seu original vigor.

O tomismo contemporâneo, como visão do mundo centrada num Absoluto transcendente, opõe-se, desta forma, a todo "historicismo absoluto", em que se identificam historiografia e filosofia, acabando o próprio saber filosófico por ser reduzido a uma simples metodologia do conhecimento histórico.

O saber filosófico, vivo e atuante na obra dos pensadores neotomistas da contemporaneidade, conflita, destarte, com toda mundividência que, colocando o homem como centro, a partir do qual se elabora tecnicamente uma visão do mundo, vê nele a derradeira matriz originante do universo do saber do mundo e sobre o próprio homem e do universo dos valores que, encarnados no mundo, e inseridos na trama do processo histórico, constituem a própria história humana.

Finalmente, abrindo-se à ordem sobrenatural, numa atitude de humildade e de respeito, reconhecendo a ordem revelada como eminente superior à natural, o neotomismo atual não apenas reconhece os limites e a fragilidade da humana razão, na aquisição da Verdade total, como impede, ainda, que se assuma, no início da reflexão, uma postura puramente racionalista, a qual, fechando a razão à ordem da Graça e limitando o natural dinamismo da natureza humana, violenta esta própria natureza, cujo natural impulso é de ir para além de si mesma, em direção a um termo que a transcenda e que a assuma numa ordem infinitamente superior o que lhe permita ascender à plenitude de si mesma.

9 — Ao final de nossas reflexões, podemos traçar numa visão sintética de tudo o que ficou dito. Partimos de uma noção de consciência histórica, dada na tensão dialética entre o sujeito e o objeto, entre o homem que intenciona o mundo e o mundo que, intencionado, adquire um sentido para o homem. Exprimindo a significação do mundo, para a sua liberdade, o homem existe, historicamente. A consciência histórica, a consciência que possui o homem de seu existir no mundo, como ser histórico, ser que se faz, historicamente, na medida em que transforma o mundo, que converte o mundo na natureza num mundo humano, ser que constrói sua história e que, assim procedendo, realiza-se, existencialmente, como pessoa humana, aparece, deste modo, como a categoria de base da historiografia, eis que, descrevendo sua história (Historie), toma o homem consciência de sua realidade histórica (Geschichte). A consciência histórica experimenta-se, como tal, enquanto se faz consciência historiadora.

Por outro lado, uma visão do mundo tecnicamente elaborada, em nível de inteligibilidade radical — a qual pretende ser suficientemente apta para, no plano de visualização peculiar a seu objeto formal, dar soluções aos problemas emergentes de uma determinada cultura, de um determinado momento histórico, correspondendo, deste modo aos mais profundos anseios do homem situado em um determinado "tempo histórico" —

deve, de igual forma, partir desta situação histórica do homem, do homem que toma consciência de si mesmo, como ser que se faz, historicamente, enquanto inserido numa estrutura de eventos mundanos. A consciência histórica torna-se, assim, a categoria de base, a partir da qual se irá elaborar, tecnicamente, no plano filosófico propriamente dito, esta visão do mundo.

10 — O tomismo, reelaborado dentro de tais perspectivas, comporta, como filosofia de nosso tempo, uma dupla abertura: na direção horizontal abre-se ele a um constante e fecundo diálogo com as outras correntes filosóficas da contemporaneidade; na direção vertical constitui-se como investigação, em profundidade, sobre a própria cultura moderna e contemporânea, aparecendo, enquanto que inserido numa estrutura hierárquica, como a mais alta expressão desta mesma cultura; também na direção vertical, abre-se ele a uma Realidade transcendental, na medida em que coloca, no centro de suas investigações, o problema do Absoluto. E é, precisamente, a posição desta Subjetividade Subsistente que, emergindo do próprio processo histórico, afirma-se como uma exigência de inteligibilidade radical do próprio processo, que permite ao tomismo, como saber filosófico, abrir-se à Revelação, aparecendo, assim, no mundo de hoje, em consonância perfeita com os mais autênticos e profundos anseios da subjetividade cristã.

Destarte, os princípios atemporais e eternos do tomismo, revividos e reelaborados no contexto histórico da cultura moderna e contemporânea, nas sínteses fecundas e nas penetrantes reflexões dos pensadores neotomistas atuais, apresentam-se, assim, aos pensadores cristãos, como uma opção, que, no plano filosófico propriamente dito, é capaz de responder às mais profundas inquirições do homem do século XX; aos não cristãos apresentam-se como uma tentativa — eficaz, aliás, e bem sucedida — de solucionar, no nível filosófico, as aporias emergentes da cultura moderna e contemporânea. Finalmente, apresenta-se o tomismo como um apelo ao homem de hoje para uma abertura ao Ideal de Verdade e de Valor, Amor Criador que, penetrando inteiramente na realidade do homem e do mundo, ao mesmo tempo que, afirmando-se absolutamente transcendente a estes, é plenamente capaz de dar um verdadeiro sentido ao homem e ao mundo, ao homem-no-mundo e conduzi-lo, assim, à plenitude de si mesmo. Na verdade, a cultura moderna e contemporânea, demasiadamente técnica e demasiadamente humana, traz em si mesma o grave perigo de desviar a atenção do homem do verdadeiro sentido do ser, eis que, esquecido o Absoluto verdadeiro, acaba o homem por perder-se num falso absoluto, o qual, em sua raiz, é pura contingência, um nada de Ser.

FILOSOFIAS LATINOAMERICANAS Y FILOSOFIA UNIVERSAL

Prof. Dr. ALBERTO CATURELLI

Universidade de Córdoba,
Argentina

INTRODUCCIÓN

Parece necesario aclarar el sentido del enunciado del tema: ¿por qué hablar de "filosofías" (en plural) latinoamericanas em relación con la filosofía (en singular) universal? Pues la "y" parece indicar no una mera conjunción sino una *relación interna*. ¿En qué consiste esta relación interna?

En efecto, el plural "filosofías" parece suponer una realidad universal (*la* filosofía) que permite y sustenta las singulares filosofías. Y esto debido a una causa evidente: Si por filosofía entiendo — en el orden concreto — la búsqueda temporal de la verdad del ser (metatemporal aunque mostrada en el tiempo) es claro que el filosofar (acto de la filosofía) es *constitutivo* de la naturaleza del hombre en cuanto hombre. En tal caso, la búsqueda de la verdad (del ser) es *universal* en cuanto constitutiva de *todo* hombre y, a la vez, inevitable, necesaria; por eso mismo la filosofía se origina siempre de nuevo en el espíritu del hombre y es, así, *original*, aunque no sea ni deba ser siempre "novedosa". En cuanto búsqueda temporal, la historicidad le es constitutiva (*cum-tempore*) y es, por eso, siempre contemporánea. Por outro lado, desde el punto de vista teórico, la filosofía se presenta como la al llamado o vocación del Todo del ser, mostrado en el mismo *esse* autoconsciente; es, por eso mismo, ciencia de los últimos principios del ser y, por consiguiente, ineludiblemente universal. Luego, tanto desde el punto de vista concreto coma estrictamente teórico, *la filosofía es constitutivamente universal.*

Sin embargo, ya dije antes que la filosofía, en el orden existencial concreto, no puede ser ejercida sino en el tiempo; su acto propio es ineludiblemente temporal y, simultáneamente, la Verdad del ser no se muestra sino en los entes finitos, es decir, *en el tiempo;*

luego, tanto por el propio mostrarse o emersión del Ser en el tiempo, como por el acto del filosofar, *es ineludible a la universal filosofía una simultánea y particular situación histórico-temporal.* Precisamente por referencia directa no ya a *la* filosofía universal sino a su emersión histórica cambiante o peculiar, podemos hablar de *filosofías,* en plural; en este caso se hace referencia a una peculiar, constitutiva e ineliminable situación histórica de la filosofía universal; precisamente es esta situación peculiar la que le confiere un caracter propio y una modalidad también propia sin eliminar la ineludible relación interna con *la* filosofía universal. En este sentido se puede hablar de *filosofías latinoamericanas,* europeas, orientales. El plural dice referencia, en un primer grado, a una situación peculiar (que se da por supuesta) de *la* filosofía *en* América Latina y, en un segundo grado, parece indicar por ciertas peculiaridades aun más singulares referidas a cada zona o país de América Latina.

Luego, la expresión "filosofías latinoamericanas" implica una doble referencia: A la vez que supone una peculiaridad histórica latinoamericana en general (que afectaría a *la* filosofía universal) menta directamente, en el plural "filosofías", las peculiaridades históricas y doctrinales de zonas, pueblos o países (del mismo modo como es posible hablar de filosofía española, alemana, francesa o italiana). En consecuencia, aclarado el sentido del enunciado del tema, debemos interrogarnos ahora acerca de *cómo* es posible plantearse el problema en América Latina y, en segundo lugar, cuál es su *naturaleza.*

I — RAICES ONTOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Por todo lo dicho parece que nuestra cuestión no se refiere tanto a la filosofía (universal) sino, ante todo, a la filosofía latinoamericana y, en segunda instancia, a las filosofías latinoamericanas. Pero esta cuestión (que ya supone en el adjetivo "latino" una connotación especial a la que más adelante he de referirme) nos obliga a su vez a plantear, es decir, a proponer y suscitar la cuestión primera y última que está debajo de todas. En efecto, el tema *supone* una realidad ya dada y descubierta que no se refiere primordialmente ni a la filosofía ni a su adjetivo "latina", sino a América, en cuanto tal, porque ni las "filosofías" ni su latinidad americana tienen sentido sin América. Luego, la cuestión revierte sobre la entidad misma de América. Pero es claro que el *ser* de América es *como nada* si no está *referido* a un espíritu que tiene conciencia de su presencia. Entiéndase bien: no quiero decir que, sin el espíritu humano no tenga o no haya tenido existencia objetiva independientemente de un pensamiento que lo piense, sino que, por relación al pensar (que es el autor de la filosofía) la entidad de América es como nada; antes que esta relación existiera (lo meramente estante no-conocido) lo que es es como nada en cuanto no-descubierto por el espíritu; no es propiamente una presencia pues para que ésta sea es menester la mediación o relación del espíritu que la des-cubre; por eso, anteriormente a esta relación originaria (que genera cierta mediatez con lo real) sólo existe una *inmediatez,* una suerte de simpatia con el todo y particular-

mente con la naturaleza. En semejante estado de inmediatez surgen con frescura virginal y particular encanto las manifestaciones telúricas y folklóricas más originarias que, sin embargo, aún no constituyen una prueba de que se haya abierto la mediación primera por el espíritu; en este sentido, las llamadas por los arqueólogos "culturas primitivas", muchas veces no son sino pre-culturas, llenas de encanto, pero que no alcanzaron a superar el estado de inmediatez con la naturaleza; en este estado, en el cual se encontraban la mayoría de los puebos precolombianos (quizá con la excepción de los indígenas de Méjico, América Central y Perú) es al que he denominado estado de *originariedad*. Como se verá más adelante, todo nacimiento de una cultura auténtica y propia supondrá aquella originariedad de cuyo develamiento emerge la *originalidad* cultural.

Supuesto este estado de originariedad o inmediatez, en la medida en la que el *ser* de América no estaba referido al espíritu que abre el momento de la mediación, era menester crear esta *distancia* para tomar conciencia de su presencia. Así por ejemplo, las pre-culturas anteriores a la cultura griega (sin tener en cuenta las culturas que simplesmente desaparecieron antes) manifestadas en sus restos arqueológicos que hoy pueden contemplarse en museos como el de Atenas, existían en estado de inmediatez con la naturaleza cuyas fuerzas ocultas se manifiestan en sus objetos; en cambio, cuando el espíritu rompió la inmediatez originaria (pero asumiendo todos los elementos de aquella situación) creó una distancie con las cosas y pudo crear una cultura original, emergida de la originariedad pero superándola inconmensurablement. Es la distancia que existe entre un primitivo vaso, por ejemplo, y todo ese mundo racionalmente equilibrado y maduro que se manifiesta en el Partenón. Así, de la mera originariedad telúrica y asumiendo toda su riqueza, se pasa vitalmente a la originalidad cultural por el momento indeterminable de la mediación del espíritu. Y he dicho indeterminable porque, en efecto, jamás podremos determinar (como en una especie de línea neta) el paso de la inmediatez natural a la originalidad cultural a partir del descubrimiento autoconsciente del ser.

En ese sentido, es menester reconocer que este descubrimiento (por el cual lo ahí estante deja de ser como nada) depende de una determinada *conciencia* que es la que *sabe* del ser y, en ese acto, *se* sabe (autoconciencia); por eso la naturaleza del descubrimiento depende de la índole de la conciencia descubridora. En el caso de América nos encontramos con una situación muy peculiar pues la conciencia descubridora fue la conciencia *cristiana*: El hombre ibérico, católico de raíz greco-latina, es quien se hace cargo del que es, para él, un mundo *nuevo;* la conciencia cristiana e ibérica es, pues, la conciencia develadora de la originariedad americana y de ahí que América sea, para él, el "nuevo mundo". La novedad surge del acto descubridor mismo y se distingue de la conciencia indígena de la inmediatez para la cual no había novedad alguna que no fuese la sorpresiva novedad del espíritu europeo hecho abruptamente presente; mientras para un indígena primitivo el hombre europeo representaba un otro mundo "nuevo", para la conciencia ibérica Europa era el "viejo" mundo, con-

ciencia que ahora develaba algo realmente nuevo: América. Véteroamérica (originariedad) para el indígena de la inmediatez, nuevo mundo para la conciencia ibérica que abre la mediación descubridora. Este es el hecho ineliminable: *la conciencia cristiana fue la conciencia descubridora de América.*

Pero precisamente la conciencia cristiana tiene su propia história en relación con las culturas y las pre-culturas de los pueblos primitivos. En efecto, como ya lo he expuesto en otro lugar [1], supuesta la doctrina de la unión entre Gracia y naturaleza, en la cultura anterior al cristianismo, toda búsqueda de la verdad (y del bien y de la belleza) trasuntada en obras, implicaba (como lo vieran claramente los Padres Griegos) una *fe implícita* en Jesucristo (desconocido por los gentiles) pero se comportaba como el Logos "seminal" que había de ir creciendo hasta el Logos total (o sea Cristo) en la plenitud de los tiempos. Luego, toda cultura anidaba la fe implícita y, al mismo tiempo, para la conciencia cristiana, era una suerte de tensión o *crecimiento crístico* hasta el momento en el cual lo implícito se hace explícito. Precisamente, cuando adviene la Fe explícita en Jesucristo (como en los primeros griegos cristianos) aquella cultura se *transfiguró* totalmente. Parece hacerse *otra,* pero es la *misma* aunque transfigurada de tal modo, que sigue siendo *tal* cultura aunque devenida *cristiana.* Es lo que pasó con la cultura griega (con el logos grego) trasmutada en cultura greco-cristiana, base y fundamento de la cultura de Occidente.

Por todo esto se compreende que le *actitud* de la conciencia cristiana es diversa si se encuentra con la cultura *hebrea,* o si se encuentra con una cultura *madura* (como la griega, la china o la hindú), o con una *pre-cultura* o "cultura primitiva". Respecto de la cultura hebrea (particularmente la palestinense del tiempo de los Apóstoles) sólo cabía hacer presente a los hebreos (que ya poseían la fe explícita en el Mesías venidero) que las profecías se habían cumplido: "nosotros os anunciamos — les dice San Pablo — el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios cumplió en nosostros..." (Act., 13, 32). En cambio, respecto a la cultura griega (en la cual el acto mediador del espíritu ya había dado fecundísimos frutos) la actitud de la conciencia cristiana debía ser distinta: San Pablo mostró a los griegos que le escuchaban en el Areópago, que toda su cultura, en la medida que fue búsqueda de la verdad (o del ser, o del bien, o de la belleza) constituía una *fe implícita* en el Dios desconocido a Quien él venía a anunciarles (Act., 17, 23); por eso la fe *explícita* en Jesucristo de aquellos que creyeron (Act., 17, 34) constituyó una *transfiguración* total de la cultura helena que alcanzó su helenidad, precisamente, cuando se hizo cristiana. Lo que tenía que morir murió en aquellos que, riéndose del Apóstol, le volvieron la espalda (Act., 17, 32) pero la nueva cultura *cristiana* nació y vivió en aquellos que creyeron. Así pues, al final del discurso paulino del Aerópago, asistimos al nacimiento de la cultura cristiana que asumió todo lo griego, es decir, el logos fundador de Occidente y permitió el nacimiento sucesivo de diversas culturas regionales (itálica, ibérica, francesa) todas vivificadas por el espíritu transfigurador de la cultura griega devenida cristiana.

En cambio, frente a la fresca inmediatez telúrica de las culturas primitivas, sólo le cabía a la conciencia cristiana la *simple predicación* del Evangelio pues, por un lado, era imposible recordar a los hombres profecías que na conocían y de las que no eran depositarios (como los hebreos) y, por otro, ante la inmediatez del hombre con la naturaleza sólo era posible, previo el acto descubridor de la conciencia cristiana, anunciar la Palabra de Cristo asumiendo todos los elementos telúricos y preculturales del medio y de los hombres de modo que, al convertirse en cristianos, los elementos de la inmediatez originaria fuesen conservados en el nuevo estado cristiano. Este fue, precisamente, el *sentido* de la evangelización ibérica en América haciendo pasar lo originario a la nueva posibilidad de la originalidad cristiana, y esto fue así porque fue cristiana la conciencia descubridora, es decir, la conciencia que escindió lo originario de la mera inmediatez. El Catecismo fue el elemento transfigurador y vivificante del medio americano. La lucha y la tensión entre lo originario (véteroamérica) y lo original (América des-cubierta) continuó y todavía continúa pero su raíz misma y la causa de su *ser nuevo* no es otro que la conciencia cristiana. Por eso, América Latina nace cristiana, católica, y a ella lo católico no le advino como una yuxtaposición extrínseca, ni como una "dependencia" (en el sentido negativo que hoy suele dársele al término) sino como la primera epifanía de su ser mismo, como crecimiento interior en el acto mismo de su ser-descubierto. Esta situación esencial no es ni puede ser anulada por los abusos o atrocidades que pudieran haber cometido muchos cristianos; lejos de constituir una suerte de "pecado" destructor de las Indias, fue y sigue siendo acto *constitutivo* de América cuya salvación depende, precisamente, del desarrollo y ahondamiento de su ser-cristiano en esta *nueva* situación histórica. El regreso a una suerte de telurismo irracional (que rechaza el logos heredado de los griegos) sería la verdadera destrucción de América aunque se trate, de hecho, de un *intento imposible;* tan imposible es que quienes se han atrevido a proponerlo deben intentarlo argumentando (contradictoriamente) con todo su ineludible bagaje de cultura europea. Por este camino se abren las posibilidades de las más delirantes fantasías que serán siempre fantasías aunque sean adornadas con las más finas y abundante erudición filosófica y teológica... europeas!

Tampoco es posible, por cierto, una mera yuxtaposición de lo europeo "sobre" la originalidad americana pues esa actitud genera solamente cierta entidad bastarda, ni europea ni americana, sino el esfuerzo permanente por asumir todos los supuestos americanos en esta circunstancia *nueva* donde el espíritu cristiano abre indefinidas posibilidades para la constitución de una cultura propiamente americana, cristiana, ibérica. Esto es un hecho nuevo aunque siga siendo europeo pues no debemos confundir lo europeo geográfico con la europeidad del espíritu que no tiene por qué agotarse en la Europa física. Y esta posibilidad (ya más que mera posibilidad en muchas realizaciones culturales) de una nueva y original cultura americana-ibérica, es el fruto de la evangelización de la Conquista y es gloria de España y Portugal.

Cuando el espíritu americano llegó a su madurez histórica y se dió la independencia política, lejos de romper con su raíz esencial no hizo más (aunque tuviera que luchar con las armas muchos años) que sacar las consecuencias últimas de aquel primer acto descubridor efectuado por la conciencia cristiana. Aquí descubrimos — donde en verdad estaba el origen — la raíz misma del pensamiento filosófico que requiere, más que ninguna otra manifestación culturale, el momento de la mediación del espíritu ante la inmediatez de lo originario; es decir, solamente aquí, en el descubrimiento del ser americano por la conciencia cristiana, encontramos la fuente primera de toda posible filosofía latinoamericana. Habrá que preguntarse después si, a partir de aquí, son posibles filosofías latinoamericanas (quiero decir también historicamente posibles) y, si lo son, habrá que pensar su interna e ineludible relación con *la* filosofía única e universal. Precisamente para ello es menester reflexionar acerca de la relación más profunda entre la conciencia descubridora y su nueva situación americana.

II — EL ESPÍRITU DESCUBRIDOR Y LA NUEVA SITUACIÓN AMERICANA

El espíritu descubridor, aquel que escinde la inmediatez originaria, no es otro, insisto, que el espíritu del hombre cristiano; pero, al mismo tiempo, este acto abre *lo nuevo*. En otras palabras, trátase de la conciencia cristiana en una circunstancia nueva. También, en gran medida, el indígena y el posterior mestizo tuvieron acceso al momento de la mediación y se incorporaron vitalmente al espíritu greco-latino-cristiano; y esto ocurrió aun en aquellos pueblos donde habían florecido fuertes civilizaciones precolombinas. Pero este proceso, a la vez gigantesco y profundo, no fue idéntico en todas partes sino que, por el contrario, se caracterizó por una *variedad* tal que, hasta cierto punto, determinará las posibilidades de las diversas modalidades filosóficas futuras (filosofías latinoamericanas).

En efecto, el espíritu descubridor mismo tuvo sus propias modalidades, ya sea español, lusitano o francês; y este espíritu, que no se limitó a "chocar" con la realidad americana sino que tomó conciencia de ella, se encontró con tres generalísimas situaciones dadas: *a*) La de sociedades que ya habían logrado un nivel apreciable de civilización, como en Méjico, Nicaragua o Perú; *b*) la de conglomerados indígenas de civilización inferior, como en casi todo el resto de América; *c*) la de pueblos poco numerosos y muy primitivos diseminados en un inmenso territorio que corresponde a lo que es hoy la Argentina, Uruguay y Canadá. Esta triple, progresiva y sencilla determinación tiene mucha importancia para nuestro tema: En efecto, la actitud de la conciencia cristiana frente al mundo que acababa de develar en un acto *constitutivo* de ese mismo mundo, no podía ser exactamente la misma que asumía San Pablo frente a los hebreos que ya tenían la fe explícita en el Mesías venidero; tampouco podía ser (al menos en el mismo grado) la que adoptó respecto de la cultura griega cuya madureza y crecimiento interior ponía de manifiesto aquella fe implícita que San Pablo quiere que, haciéndose explícita, transfigure su propia na-

turaleza. Las grandes civilizaciones precolombinas, tras el complicadísimo sistema de divindades, concervaban cierta creencia en un gran Dios único; sin embargo, la concepción mágica del mundo de los antiguos mejicanos e peruanos expresaba, dice el Dr. Franz Hampl, "la tendencia a venerar la naturaleza y a sus fuerzas, así como a los cuerpos celestes, luego divinizados"; todo lo cual manifiéstase en las religiones como "potenciación y sistematización de un culto naturalista y de una imágen mágica del mundo típica de los agricultores primitivos" que los llevó, en algunos casos, a crueles sacrificios humanos[2]. Aún para los más entusiastas investigadores, como Laurette Séjourné que a la civilización mejicana llama "poema deslumbrante", se pone de manifiesto aquel estado mágico que he denominado de la *inmediatez* de la naturaleza. Todavía no se había llegado a la plena ruptura de la originariedad telúrica y faltaba el acceso a la mediación que, independizada de la naturaleza y del mundo mágico, podía crear, como en Grecia, un libre y universal mundo cultural. Vico adivinó perfectamente esta situación cuando sostuvo (aunque sin desarrollarlo) que los indígenas americanos hubiesen recorrido todos los estadios de la historia (poético, heroico, racional) si no hubiesen sido descubiertos por los europeos; pero, en ese momento los indígenas más civilizados vivían en el estadio poético, pre-lógico y teológico[3] que corresponde, precisamente, a lo que he llamado estado de inmediatez originaria. Ante la originariedad, a la conciencia cristiana sólo le cabía la *predicación;* pero, en este caso, como la Palabra no se muestra ni se hace oir sino en y desde una situación natural, era necesario asumir y transfigurar la propia y antigua situación (telúrica, mágica, originaria) del hombre americano. Esto fue comprendido a veces arduamente y con errores (recuérdese la obra genial de Francisco de Vitoria), otras veces con la espontaneidad del santo que ve donde muchos miran sin ver, como San Francisco Solano e innumerables misioneros, anónimos héroes de este trabajoso proceso de des-cubrimiento. Por eso, el pensamiento de los pueblos que poseen un fuerte fondo precolombino, por obra de la conciencia cristiana, ha sido asumido por el logos greco-latino pero iluminando y expresando aquel maravilloso mundo de la originariedad indígenas; y esta peculiar situación conferirá a su pensamiento filosófico una también peculiar caracteristica sin romper su esencial y vital unión con el tronco greco-latino: trátase pues de una *situación nueva* del logos heleno donde, fuera del continente europeo, puede y debe orientar una expresión nueva de la perenne reflexión filosófica.

Respecto a los pueblos indígenas que poseían una civilización inferior, es tanto más evidente la necesidad de la simple Palabra evangélica asumiendo todos los elementos telúricos subyacentes. En ambos casos esto fue corroborado en los hechos por la mestización étnica y la incorporación de lo originario al castellano y al portugués. El largo proceso, pues así transcurren casi cinco siglos, puso los fundamentos primeros de la posibilidad misma de un pensar filosófico americano a la vez universal, europeo y americano, es decir, *nuevo,* pero siempre greco-latino. Lo ha puesto de manifiesto con gran lucidez Alberto Wag-

ner de Reyna a quien no dudo en transcribir in extenso: "Habíamos llegado... a la conclusión que nuestro vivir es occidental, ibérico, con innegables modalidades indígenas, que varían según los diversos países del Continente (...). Lo helénico-cristiano había asimilado lo aborígen, había hecho entrar materiales de construcción indianos en su estructura. Dicho de otro modo: lo indígena es la materia: lo ibero-católico la forma de nuestro occidentalismo criollo (...). La cultura iberoamericana es (...) fundamentalmente occidental, tan occidental como la romana, la francesa o alemana; pertence a la rama española (en su más amplio sentido), con la peculiaridad de que en ella es menos acentuada la diferencia entre lo hispano y lo luso". Y agrega Wagner de Reyna: "Parece ser tácito acuerdo el considerar la época precolombina como nuestra Antigüedad clásica; la Colonia, bajo el signo de las Coronas de España y Portugal, como nuestra Edad Media; los cientos y tantos años de independencia, como nuestra etapa moderna (...) Todo ello es un gran *quid pro quo*. Los tiempos precolombinos no son *nuestra* Antigüedad clásica, porque no han formado y determinado nuestro espíritu, como Hélade y Roma el de Occidente. Y fuera de eso no son *clásicos* en el sentido de una madurez cultural y de una floración coherente y orgánica (...). Las civilizaciones aborígenes representan para nosotros, los iberoamericanos, lo contrario del clasicismo anterior a Cristo: son los bárbaros (...). El choque decisivo y constitutivo de una nueva época se realizó en América mil años después que en Europa. Y mientras que la cultura greco-latina en el Viejo Continente fue cubierta por la ola bárbara, en el Nuevo la cultura renacentista cayó como agresiva simiente y levadura en las Indias paganas" [4].

Por último, la conciencia descubridora, ante el inmenso territorio del Río de la Plata (en la *Terra Argentea* de los cartógrafos) solamente encontró la inmediatez casi en estado puro; la originariedad ahí estante, como cierte mudez entitativa. La inmediata simpatía con lo dado sin la mediación ontológica. Por eso a la conciencia descubridora sólo le cupo la misión, después del acto primero de ruptura de la inmediatez, de predicar la Palabra simple y pura y abrir el cauce de la originalidad desencubierta. La apertura y la tensión entre la originalidad y la originalidad de la nueva situación, se dió también como libre y *directa* presencia del logos griego y latino. Tal es el caso de la Argentina, de Uruguay y de Canadá que vienen a constituir lo que llamo *euroamérica*. La posterior evolución étnica (que acentúa aún más su europeidad) histórica y cultural de estos países los presenta hoy como integralmente europeos, aunque aquí lo europeo connota no la mera yuxtaposición de lo pensado por Europa geográfica (lo que constituiría lo bastardo) sino el pensamiento europeo (griego, latino) pensando en y desde una *situación nueva* y, por eso, original. Mientras en los países con fuerte presencia precolombina el espíritu europeo debió *asumir la rica situación histórica precedente* haciéndola re-nacer en la posible originalidad futura, en un país como la Argentina la emergencia del espíritu europeo fue *directa y simple* y de ahí proviene la actitud integralmente europea de sus habitantes. También aquí descubrimos las causas más originarias

no sólo del nacimiento de un pensar filosófico latinoamericano, sino también de las *peculiaridades intransferibles* que se descubren de país a país, de zona a zona, de pueblo a pueblo.

III — LAS FILOSOFÍAS IBEROAMERICANAS Y LA FILOSOFIA UNIVERSAL

Como se ve claramente, así como el *ser* se evidencia en la conciencia y tal acto no es sino temporal (en el presente de la conciencia misma) del mismo modo el descubrimiento es *historico*. Puede lograrse en épocas históricas sucesivas y, de hecho, este caracter progresivo y epocal del descubrimiento por la conciencia heleno-cristiana sigue masta hoy. Y así se ve más claramente aún que el pensar filosófico latinoamericano, aunque fuese pobre, ingenuo y todavía débil, no comenzó abruptamente con la Independencia sino desde el mismo instante en el cual, producida la escisión de la indistinción originaria, el pensar fue *capaz de reflexión*, no ya de "pensamiento" mágico sino de libre reflexión por la mediación del espíritu. Por consiguiente, si hemos de buscar las raíces de una filosofía latinoamericana hemos de investigar en los orígenes mismos de la Conquista y de su consiguiente obra cultural como lo comprendiera en la Argentina un pensador como Saúl Taborda y, aun mirando más lejos, un hombre como Leopoldo Lugones que sostuvo la helenidad esencial del argentino evidenciada em Martín Fierro. Si recorremos toda la obra filosófica y la docencia filosófica del tiempo del Imperio Iberoamericano, comprobaremos que, más allá de la preocupación docente y repetitiva propia de los centros de enseñanza, existió también una verdadera reflexión filosófica enraizada en la originariedad americana, como lo son (para citar solamente aquello que mejor conozco) casos ejemplares como Luis de Tejeda, Bruno Morales, José Angulo, Domingo Muriel, José Manuel Peramás, Elías del Carmen Pareira, todos *anteriores* al año 1810. Posteriormente a la fecha da la independencia, en todos los países iberoamericanos se tuvo conciencia de la apertura de una nueva época del mismo movimiento histórico pero sin rupturas esenciales que, además de imposibles, hubiesen significado el aniquilamento espiritual de Latinoamérica. Por eso, muchas veces bajo la dependencia y servidumbre del hegelismo, querer convencernos que todo comenzó absolutamente con la Independencia es querer un imposible. Naturalmente, ahora sería muy conveniente indicar nombres de pensadores, mentar corrientes filosóficas, escuelas, etc., que no por ser europeas no han podido ser latinoamericanas, sino que, precisamente por serlo, han permitido la generación de un pensamiento filosófico original (aunque no fuese "novedoso") en la contemporaneidad americana. No es este el lugar para exponer una historia de eses nombres y de esas corrientes, pero todos sabemos que existen, aunque el "viejo" mundo de la Europa geográfica generalmente no los reconozca y hasta los menosprecie, vuelta sobre sí misma en un proceso de orgullosa autodestrucción. Este proceso le impide ver que sólo Latinoamericano puede heredar y hacer fructificar en la *novedad* original de una situación nueva, la antigua y siempre nueva cultura europea. Quizá cuando la Europa geográfica se autoaniquile (por su propio olvido de su propia

tradición), América Latina pueda en virtud de su naturaleza y vocación intransferible, conservar y luego crear sobre el tesoro de la cultura greco-latina-ibérica. En este sentido, *la* filosofía universal y perenne reconoce como emergencias suyas, con originalidades que dependen de la nueva situación peculiar, las *filosofías latinoamericanas*. Dicho de otro modo, las filosofías latinoamericanas son emergencias nuevas del antiguo logos greco-cristiano que constituye la *universalidad* de la filosofía esencial. Este magno hecho es propio de Latinoamérica y la modestia de sus realizaciones no debe impedirnos el reconocerlo así. Existe pues una relación íntima entre filosofías latinoamericanas y filosofía universal: En virtud de esta relación interna, las filosofías latinoamericanas tienen en común su *helenidad esencial* y su *cristianismo constitutivo,* hasta en los mismos intentos (imposibles) de negación; pero tiene, cada una de ellas, cierta *peculiaridad intransferible* emergente de cada situación concreta. Así por ejemplo, creo posible encontrar esta peculiaridad, ya en la filosofía de un Vasconcelos, ya en la de un Taborda; ya en la de un Deustua, ya en la de un Rougés o en la de un Farías Brito. Pero en todos, lo peculiar e intransferible es injertado en la universalidad de la filosofía *per se*. Por eso el futuro de las filosofías latinoamericanas — que solamente podrán integrarse y reconocerse mutuamente en la unidad de *la* filosofía en la medida que tengan conciencia de sus radicales diferencias — el futuro, repito, parece, a la vez, muy fecundo y heroico. Digo fecundo porque tiene casi todo por hacer y heroico porque solamente el *callado y cotidiano heroísmo* de un pensar modesto y recogido, puede ofrecer al mundo una nueva (y antigua) filosofía de cuño americana.

NOTAS

1. Cf. mi ensayo *Pluralismo cultural y sabiduría cristiana,* en Anuaria Universitas, Monterrey (México), 1967, donde expongo extensamente esta doctrina.
2. Cf. Franz KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra,* vol. II, p. 728, Biblioteca de Autores Cristianos-Herder Verlag, Madrid-Viena, 1961.
3. *Scienza Nuova,* n.º 1095.
4. *Destino y vocación de Iberoamérica,* pp. 92, 95, 104-5, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1954.

LA LIBERTÉ SELON LES PERES GRECS

VIRGIL GHEORGHIU

RESUMÉ

La liberté constitue le point culminant et le drame de la condution humaine. "La liberté est l'identité de l'homme avec sa propre personne" (Saint Grégoire de Nysse, PG. 46, col. 101 D et 103 A). La liberté n'est pas uniquement un problème d'identité de l'homme avec lui-même, mais aussi celle des rapports entre l'homme et Dieu, et de l'homme vis-à-vis des autres créatures du cosmos. La liberté constitue le véritable capital de l'homme. "La liberté est la ressemblance avec celui qui est sans maître et souverain, ressemblance qui nous a été donné par Dieu à l'origine" (Saint Grégoire de Nysse, PG. 46, col. 102 D). "L'homme a été crée à l'image et à la ressemblance de Dieu" (Genèse 1, 26). L'affirmation semble gratuite. Car personne n'a jamais vu Dieu. On ne peut même le définir. Comment peut-on affirmer que l'homme est "à l'image et à la ressemblance" ce quelqu'un qu'on ne connaît pas, qu'on ne peut même pas définir? En quoi l'homme est-il "à l'image et à la ressemblance de Dieu"? Une chose est certaine: Il ne s'agit pas d'une ressemblance corporelle. "Si nous avons été crée à l'image de Dieu, cela veut dire que Dieu a la même forme que nous. Il a des yeux, des oreilles, une tête, des mains, un postérieur pour s'asseoir, car il est dit dans l'Écriture que Dieu s'assied (Psaume 46, 9) il a des pieds pour marcher (Genèse 3, 6)." Saint Basile, PG. 30 col. 261 A) Non. Ce n'est pas en ces choses que l'homme ressemble à Dieu.

"Apprenons les choses de Dieu et comprennons, en ce qui nous le concerne, que nous ne possédons pas ce qui est à l'image de Dieu sous forme corporelle. La nature du corps est corruptible. Ce n'est pas par le corruptible que l'incorruptible est représenté" (Saint Basile PG 30, col. 261 C). L'Écriture Sainte ne peut pas mentir. Nous ressemblons à Dieu, mais en quoi consiste cette ressemblance?

Le frère de Saint Basile, Saint Grégoire de Nysse, nous répond, inspiré par l'Esprit Saint, comme tous les Pères de l'Eglise, que nous ressemblons à Dieu, par notre liberté:

"C'est donc par la liberté que l'homme déiforme et bienheureux, car l'indépendance et l'autonomie sont le propre de la béatitude divine" (Saint Grégoire de Nysse PG 46 col. 524 A). "L'homme crée à l'image de Dieu doit avoir tous les biens de son Modèle, or, parmi ces biens il y a le fait d'être libre de la nécessité" (Saint Grégoire de Nysse PG 44, col. 184 B). "Cette liberté est la ressemblance avec celui qui est sans maître (Adespotos) et souverain (Autocrates), ressemblance qui nous été donné par Dieu à l'origine." (Saint Grégoire de Nysse PG 46 col. 101 D). Et plus loin, il est répété: "Ce qui a été fait en tout point à l'image de la divinité devait assurément posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante" (To autokrates kai adespoton) (Saint Grégoire de Nysse PG 45, col. 24 C. D.). D'après le récit de la création, on devinait que Dieu allait conférir à l'homme le plus précieux capital que puisse exister: la liberté, la souveraineté et l'autonomie. Ce sont des prèrogatives et des privilèges royals et divins.

D'abord, les autres créatures du cosmos, la lune, le soleil, la terre, les océans, la lumière et les ténébres, ont été crées par un ordre de Dieu. "Que la lumière soit" et la lumière fut (Genèse 1, 3). "Qu'il ait un firmament, "que les eaux se rassemblent en un seul lieu", Que la terre fasse pousser du gazon. "Qu'il ait des luminaires". (Genèse, 1, 7, 9, 11). Quand il créa l'homme, Dieu n'a pas procéde par un ordre. Il n'a pas dit: "Que l'homme soit". Dieu, a pris de la terre, et a façonné l'homme de ses propres mains, comme un artiste potier. Il le créa à son image et à sa ressemblance (Genèse 1, 26). L'homme est sorti, donc, des mains du créateur, comme un œuvre d'art, comme le chef d'œuvre de l'univers. Pour créer la femme, Dieu fit encore mieux: il ne façonna pas la femme de la terre brute, comme se fut le cas pour l'homme, mais il créea la femme d'une matière supérieure, d'un matériel déjà façonne: de la côte d'Adam (Genèse II, 21). C'est peut-être à cause de cela, à cause du matérie supérieur dont la femme a fut crée, que tous les artistes, peintres, musiciens, poètes, sculpteurs, ne cessent de rendre hommage à la beauté féminine.

Le capital principal que fut confié à l'homme, était donc la liberté. Capital unique. Car, de toutes les créatures du cosmos, uniquement les anges et l'homme, possèdent la liberté. Les créatures du règne animal, sont enchaînées aux lois mécaniques de la multiplication, de la croissance et de la mort. Les animaux s'accouplent, naissent, grandissent, ont faim, ont soif, se reproduisent à leur tour, viellisent et meurent. Et c'est tout. Ils ne peuvent jamis sortir du cercle implacable, de leur condition animale. Les créatures du règne végétal et minéral, ont le même sort. Seul l'homme, parmi les créatures terrestres, a la liberté de disposer de lui-même. L'homme possède la liberté de choix. Chaque homme possède la liberté de choisir sa route. (Saint Grégoire de Nysse PG 45, col. 77). Pendant sa vie terrestre, l'homme est soumis aux changements. Chaque changement est comme une nouvelle naissance. "La naissance spirituelle et le résultat d'un libre choix et nous — les hommes — nous sommes, dans un sens, nos propres parents. Car nous nous créeons nous-même, tel que nous voulons être, en nous façonnant par notre volonté, selon le

modèle que nous avons choisi" (Saint Grégoire de Nysse PG 44, col 328 D). "Les autres êtres qui naissent doivent l'existence à l'impulsion de leurs parents, tandis que la naissance spirituelle dépend de la liberté de choix de celui qui nait. On a dit, en effet, que cette sorte de naissance choisit librement ses parents" (Saint Grégoire de Nysse PG 45, col 97 D, 100 A.)

Pour montrer clairement, que l'homme est une créature exceptionnelle, doué des prérogatives divines et royales, Dieu a fait l'homme vértical, afin qu'on remarque, du premier coup d'oeil, qu'il est différent et supérieur à toutes les autres créatures. "Les bêtes sont horizontales, et penchées vers la terre. Mais l'homme, "cette plante céleste qui a les racines dans le ciel" (Platon, Timée, 90, a.b.) l'emporte par le maintien, la disposition de son corps et par la dignité de son âme. Quel est l'attitude des quatrupèes? Leur tête est penchée vers la terre: elles regardent leur ventre, dont elles cherchent, par tous les moyens le plaisir. La tienne est tournée vers le ciel et tes yeux regardent vers en haut. S'il t'arrive, par conséquent, de te souiller, par des passions de la chair, d'être l'esclave de ton ventre, et de tes membres inférieurs, tu t'es rapproché des animaux sans raison, et tu leur es devenu semblable. (Psaume 48, 13). Un autre souci te convient: chercher les choses d'en haut où est le Christ (Saint Paul: Coloss. 3, 1), t'élever par la pensée au-dessus des contingences de la terre. Tire donc, de ta conformation corporelle la règle de ta vie. Que ta cité soit dans les cieux. (Saint Paul: Philipp 3, 20). Ta vraie patrie est le Jérusalem d'en haut. Tes concitoyens, tes compatriotes sont les premiers nés, ceux dont le nom est inscrit dans les cieux. (Saint Basile PG 29, col. 192).

Obliger l'homme, à vivre dans une autre position que la verticale, est la plus douloureuse des peines qu'on puisse lui infliger. On a l'exemple des juifs qui se trouvaient en captivité en Egypte. La plus éprouvante souffrance, por eux, n'était pas l'esclavage, ni les chaînes, ni la faim, ni le fouet, ou la soif, ni même les travaux forcés, mais le fait de fabriquer des briques. Quand on fabrique des briques ont est avec des mains et les pieds dans la boue, penché vers la boue, n'ayant jamais la possibilité de se tenir debout et voir le ciel. (Saint Grégoire de Nysse, Vie de Moïse, PG 44 col 344 A). Le premier drame de la liberté éclata au Paradis, Au milieu de l'Eden, il y avait l'arbre dont Dieu recommanda à l'homme de ne pas manger. Nos protoparents, Adam et Eve mangèrent. Il s'en suivit la plus terrible tragédie qui ait connu l'homme: la chute du Paradis. Dieu pouvait, s'il le voulait, faire que l'homme ne touche pas la pomme. Qu'il ne mange pas. Dieu peut tout faire. Il pouvait empêcher l'homme de commettre l'acte qui déclancha la chute. Mais il respecta la liberté de l'homme. C'est le plus précieux don qu'il ait reçu. "Dieu pouvait empêcher de force, les recalcitrans... Mais où serait donc ici la liberté? Où serait la vertu et la gloire d'une conduite droite? Aux seuls êtres inanimés et privés de raison il appartient de se laisser mener au gré d'une volonté étrangère. La nature raisonnable et pensente. au contraire, si elle met de côté la liberté, perd du même coup le privilège de la pensée. Quel usage fera-t-elle de la raison, si le pouvoir de choisir à son gré depend d'un autre?" (Saint Grégoire de Nysse PG 45 col 77). La

perte de la liberté déchoit l'homme de la condition royale et divine et le rélégue au rang des animaux. Privé de liberté, l'homme est incapable de vertu et de péché. Car sons libre choix il n'y a ni vertue, ni péché. La vertue et le péché sont les prérogatives divines des hommes et des anges. "Si la liberté reste inactive, la vertu disparait... Et sans vertu la vie perd aussitôt son prix. Léloge du à la bonne conduite se trouve supprimé. Le péché se commet sans péril" (Saint Grégoire de Nysse PG 45 col 77 C). Dieu est philantrop. Il aime les hommes. Et parce qu'il aimme les hommes, il préfére voir l'homme tomber dans les plus grands malheurs, au lieu de le priver de la liberté de choix. Car sans liberté l'homme n'existe plus, en tant qu'homme. Et la perte de la liberté est le plus gran malheur. Personne n'a jamais autant respecté la liberté, se capital de la personne humaine, que le créateur lui-même. La plus touchante description se trouve dans l'Apocalypse, où il est dit: "Me voici debout à la porte et je frappe. Si quelqu'un m'entend et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui et le souperai avec lui et lui avec moi" (Apocalypse III, 20). Si l'homme ne veut pas ouvrir la porte, Dieu n'insiste pas. Il respecte la décision de l'homme. Dieu aime venir s'asseoir à côté de l'homme. Comme un voisin et un ami. Comme il le faisait avant la chute, dans le Paradis, quand Dieu cherchait l'homme, dans la fraîcheur du soir (Genèse II, 15, 19). Mais, si l'homme ferme sa porte, Dieu n'entre pas. Il préfere rester dehors. Debout. Attendre tout la nuit, que l'homme ouvre. C'est le respect de la liberté de l'homme. Sur terre, aucun gouvernement, aucun empereur, aucune loi, n'a eu et n'aura jamais un si grand respect de la liberté humaine. Dans un acte de sublime philantropie, Dieu décida de s'abaisser jusqu'à prendre la chair humaine et devenir homme, afin que les hommes puissent devenir Dieu. Il décida de s'incarner. Devenir homme comme nous. C'était la suprême *kenose*. Le suprême abaissement. Mais, avant de s'incarner du Saint Esprit, et de la Viege Marie, Dieu demanda — par l'intermède de l'Ange — le consentement de Marie. Sans le consentement de la Viege, Dieu n'aurait pas accompli le miracle de l'incarnation. Ce respect, ininterrompu et sublime que Dieu témoigne envers la liberté de l'homme s'explique par le fait que la liberté est l'element primordial de la nature humaine. L'homme ne commence à se relever comme tel, c'est à dire à manifester sa nature, que dans et par un choix libre.

Saint Ephrem de Syrie dit: "Notre liberté est malade et Dieu seul peut la guerir. Si la grâce n'ouvre pas notre oreille, l'oreille reste sourde à l'appel de Dieu. Cette grâce nous aide, elle ne nous nécessite pas: notre liberté reste entière." (Saint Ephrem C.S.C.O., I, 103). Notre liberté est toujours fragile. Ayant une double nature, mi terrestre, mi céleste, étant théantropos, la volonté et la raison de l'homme sont presque continuellement obscurcies, faussées, par l'épaisseur de la chair, par les passions du corps, et par les "tuniques de peau que nous portons ici-bas (Genèse III, 21). La vie monacale et l'état de moine, sout une problème de liberté: Les hommes et les femmes qui décident être moines, se débarassent autant qu'il est possible, à un être humaine, de tout ce qui peut obscursir et fausser le libre choix. Ils tuent les passions charnnelles,

les liens terrestres, en se détachant de tout et s'efforcent à vivre sur terre avec un corps, comme s'ils n'en avaient pas. Comme les Anges. A cause de la liberté, car la liberté des anges ne souffre pas l'obscurcissement et la pesanteur des corps, comme chez les hommes. Être moine, signifie d'abord être libre, débarassé de tout ce qui est lourd, pour retrouver l'état naturel de l'homme, la véritable identité. "Eliminer ce qui est étranger, c'est pour l'âme revenir à son état naturel". (Saint Grégoire de Nysse PG 46 col 372 C) Car "La liberté c'est l'identité avec sa propre nature" (Saint Grégoire de Nysse PG 46 col 101 D et 103 A).

Les plus libres, de tous les hommes, ceux qui jouissent au maximum de leur condition humaine, — cela veut dire de la liberté — sont les saints, les solitaires, les moines. La sainteté est un problème de liberté. Le péché est lui, aussi une consequence de la liberté. Car le péché est un mauvais choix. Et aucune tragédie humaine n'est plus grande que le mauvais choix. Saint Jean Chrisostome dit: "Il est une chose terrible, une seule véritable épreuve: le péché. Tout le reste est un mythe, que tu le nommes embûches, injuries, inimitiés, pièges, calomnies, exils, glaives éguisées, innondation ou gerre mondiale. Car quelque soient les fléaux, ces fleaux, sont temporaires et passagers. Ils ne concernent qu'un corps mortel et ne sauraient nuire à une âme maîtresse d'elle même." (Saint Jean Chrysostome PG 52 col. 549) La liberté, prérogative qui nous rend semblable à Dieu, est source de tout malheur et de tout bonheur humain. En sachant que Dieu ne détruira jamais notre liberté, tous les Pères de l'église emploient — comme un leit-motif — le mot *synergie*. Car, la relation de l'homme avec Dieu, est pareille à la relation de deux boeufs, attelés aux même joug! Ils dependent l'un de l'autre. Dieu, ne fera, jamais, rien, sans notre vouloir, et nous ne pouvons jamais, accomplir rien, sans l'aide de Dieu. L'homme est un batellier, qui doit ramer, à force de bras, jusqu'il amène son embarcation au large, où, en déployant les voiles, il recevra l'aide d'en haut, le souffle du vent qui portera sa barque.

Parce que "notre liberté est fragile" à cause de la chair et de la condition terrestre, en dehors de la raison, qui nous aide à faire notre libre choix, Dieu nous a donné un autre instrument, qui nous sert à bien choisir. C'est le *Hégémonikon*, qui est en matière spirituelle ce qu'est l'instinct dans la vie animale. Saint Basile le décrit ainsi "Le Hégémonikom c'est plus que la "partie principale" ou la faculté maitresse". Il est, dans l'ordre humain, ce qui est l'instinct chez l'animal: à la fois le moteur et le guide de toutes les activités. L'animal en vertu d'une impulson spontanée, mise en lui par le Créateur va à ce qui est utile et s'éloigne de ce qui est nuisible. Nous avons pour le même but, la raison, qui nous guide par l'attention et par une continuelle surveillance des pensées. C'est ainsi que évitons le péché comme les animaux evitent les mangeailles nenineuses, et recherchons la justice comme ceux-là l'herbe nourricière. (Saint Basile PG 31 col 201 B)

Les moines d'Orient s'appellent eux-mêmes les *Néptiques*, du mot Nepsis, qui en grec veut dire *attention, veille* et *prudence*. Attention à quoi? Attention à ce que nous avons de plus précieux, attention à notre liberté de choix. C'est de cette liberté, que dépend non

seulement notre vie terrestre, mais surtout la vie eternelle. La liberté c'est notre capital véritable. Les autres capitaux sont sans valeur, en comparaison avec la liberté. Le capital, dont parle Karl Marx, et les hommes de notre siècle, est un capital provisoire. Le capital de l'homme, c'est son identité. Et l'homme n'est pas lui-même, ni dans ses biens mobiliers, immobiliers, ni dans son or, ni dans ses bijoux enfermés dans les coffres-fort des banques. Toutes ces choses, tout ce capitaux, sont autour de nous. Nous ne sommes nous-mêmes, ni dans notre corps, qui est à nous mais qui *n'est pas nous-même*. Nous ne sommes pas nous-mêmes, ni dans nos os, ni dans nos jambes, ni dans nos muscles. Elles sont à nous. C'est tout. Nous sommes nous-mêmes, *dans notre âme*. C'est là que se trouve notre *véritable identité*, et c'est par les qualités de l'âme, par notre nature véritable, que nous sommes immortels, uniques et irremplaçables, comme Dieu. Pour sauvegarder l'intégrité de la personne humaine, il faut sauvegarder l'âme, la liberté. Cette liberté par laquelle nous sommes pareilles à Dieu. A cause de cela, tous les Pères de l'Eglise nous recommande *"Attende tibi ipsi"*,: fait attention à toi-même. C'est à dire à l'âme. A l'intelligence. A la liberté. Aux châteaux intérieurs, comme les appelle Sainte Therésa d'Aquila.

La liberté, la raison, sont l'image de Dieu, que tout homme porte en lui. Cette image est *indélébile*. Elle ne peut jamais est effacée. On peut l'obscurcir, la cacher, comme on peut obscurcir une fresque, une icône, avec de la fumée, avec de la peinture, avec du chaux. L'image originelle reste entière, sous la couche qui la cache. Tout être humaine est un *Théophore*, un *porteur de Dieu*. A cause de cela, nombreux sont les saints, qui en saluant leurs prochains, ne disaient pas. Je te salue, Pierre, ou Paul, mais il disaient: "Je salue Dieu qui est toi, Pierre". Ou "Je salue Dieu qui est en toi, Paul". Car tous portent Dieu en eux. L'homme peut commettre les plus terribles des péchés, il peut arriver à la plus profonde déchéance, mais il restera toujours porteur de Dieu. Car l'image de Dieu, qu'il a en lui, il ne pourra jamais l'effacer. A cause de cela il est dit que quiconque suprime une seul existence humaine, l'Écriture le lui impute comme s'il avait détruit le monde entier. Car c'est Dieu qui se trouve en chaque homme qu'on détruit. Et où il y Dieu, il y a tout le Cosmos. Celui qui frappe, un homme, frappe Dieu qui est present dans cet homme. Le canon 55 de Saint Basile dit: "Ceux qui pourchassent les brigands, s'ils sont des laics ils sont écartés de la communion et s'ils sont des clercs ils sont déchus de leur grade." Car, en pourchant un brigand, on pourchasse Dieu qui est dans ce brigand. Le canon 13 de Saint Basile conseille aux soldats qui reviennent de la guerre de ne pas communier. Le canon 43 dit que le meurtre reste meurtre même s'il est commis pour se défendre. Toute personne humaine est sacrée, à cause de Dieu qui est en elle. Jusqu'à la venue du Christ sur terre on ignorait cela. Un théologien russe remarque que l'idée que nous avons de la personne humaine, "de ce quelque chose qui fait de chaque individu humaine un être unique au monde, absolument incomparable, irréductible aux autres individualités, cette idée de la personne humaine, nous vient de la théologie chretienne. La philosophie de l'anti-

quité ne connaissait que les individus humains. La personne humaine ne peut pas être exprimée dans des concepts. Elle échappe à toutes définitions rationnelle, à toute description même, car toutes les propriètes par lesquelles on voudrait la caratérisait peuvent être trouver chez d'autres individus. La personne humaine peut être saisie uniquement dans la vie, par une intuition directe, où se traduit por un œuvre d'art. Quand nous disons *"c'est du Mozart"* ou *"c'est du Rembrandt"* nous nous trouvons, chaque fois, dans un univers personnel qui n'a pas d'equivalent nulle part" (Vladimir Loski: "Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient", Paris 1944 pag. 52).

C'est à cause de cette unicité de la personne humaine — unicité à l'image de Dieu, que nous hésitons à utiliser les mots *homme* et *femme,* au pluriel. L'*homme* et la *femme* n'existe qu'au singulier, car tout homme est à l'image de Dieu, crée en exemplaire *unique, irremplaçable* et *immortel.*

Cela est la conception que nous en avons, nous les chrétiens, de l'homme. A cause de cela, nous restons sourds, à tous ceux qui nous sollicitent pour nous offrir le bonheur, ici bas, dans des paradis terrestres. Nous savons, avec certitude, que le Paradis est en haut. Il n'est ni à l'Est, ni à l'Ouest, ni au Nord et ni au Sud. Il n'est nulle part sur la terre. Nous les chrétiens, nous vivons sur la terre, dans des communautés, appellées, *paroisses,* mot qui vient du grec *Paroikia* et qui signifie *"enclave dans un territoire étranger, loin de la patrie."* Nos paroisses sont groupées, autour des églises, qui ont la formes des navires. Car nous savons que depuis la Pentcôte, nous sommes détachés du *Jérusalem terrestre,* et embarqués dans la nave de l'église, et que nous sommes en route pour le Jérusalem Céleste. Nous n'avons pas complètement abandonés la terre, et nous ne sommes pas encore arrivés au Ciel. Mais notre patrie véritable, notre paradis et notre espoir de félicité est au ciel. Non pas sur la terre. Toute promesse de plenitude, de bonheur sur terre est une hérésie. Parce que tous les hommes sont crées à l'image et à la ressemblance de Dieu, tous sont égaux. "L'église mère de ses enfants, l'est aussi de ceux qui ne sont pas à elle" (Saint Jean Chrysostome, PG 50 col. 702). Il n'y a pas ni des sur-humains, ni des infra-humains, comme l'affirme, depuis quelque temps un clerc brésilien de haut rang. Il parcourt tous les pays du monde, en se faisant photografier, filmer, téléviser, dans toutes les capitales, où il donne des conférences sur les peuplades infra-humains, qui — dit-il se trouvent au Brésil. S'il y a des hommes infra-humains, il existe aussi un infra-Dieu. Et cette idée est un blasphème et une aberration. Ces peuplades des infra-hommes, de sous-hommes, ne peuvent pas être évangéliser, christianiser, car ils sont démunis de tout bien terrestre. Et pour devenir chrétien, il faut d'abord avoir des vêtements, de la nourriture, un salaire, et des conditions de vie assurées. C'est au moins ce qu'affirme le clerc brésilien. Les infra-humains de Récife vivent en marge de la ville, sont habillés en guenilles ou nus, et ils se nourrisent des détritus qu'ils ramassent dans des poubelles. Les photo des ces infra-humains comme les appellent le haute clerc, nous rappelent étrangement la figure de Saint Jean Baptiste, le Précurseur. Il vivait aussi, en marge des

villes, dans le désert. Il n'avait ni même les doubelles, pour y chercher les détritus, et se nourrissait des racines, des herbes sauvages et des sauterelles. Il s'habillait des peaux bruts. D'après la théologie du clerc en question Saint Jean Baptiste était un infra-humain, incapable de devenir chrétien. Malgré cela le Christ a dit de lui: "Je vous dis en verité qu'entre ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a point eu de plus grand que Jean Baptiste" (Mathieu 11, 11). Les peintres d'Orient representent Saint Jean Baptiste, dans leurs icônes, avec des ailes. C'est le seul saint, representé, dans l'iconographie, avec des ails, à la manière des anges. C'est, en suivant le Christ, que nous nous refusons à considérer les pauvres de la terre, comme des infra-humains. Tous les hommes son égaux, porteurs de Dieu, crées à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous nous applicons a imiter le Christ. Et le Christ dans sa vie terrestre, n'a pas fomenté des mouvements de revendications sociales, pour augumenter les salaires des bergers de Bethleem. (Ces bergers qu'il aimé, car ils ont assisté à sa naissance, à côté des anges du ciel.) Le Christ n'a pas dirigé des mouvements revendicatifs, pour augumenter le standing de vie des pecheurs de Bethesda ou de la Mer Rouge. Et il aimait bien les pecheurs. (Pierre, et beaucoup de ses disciples étaient de la corporation des pecheurs.) Le Christ n'a pas dirigé des mouvements politique, pour chasser l'occupant étranger de Palestine. (Et la Palestine, son pays, qu'il aimait tant, était occupé par une puissance étrangère.) Le Christ, a multiplié, certes, les pains Mais — malgré qu'il a fondé l'institution sacrée du Diaconat — il a enseigné comment gagner le royaume du ciel. Et c'est cela la mission des prêtres, et des évêques. Qui ne sont pas des simples diacres. Le Christ savait que ce n'est pas en faisant des revendication à cause des salaires et des conditions de vie matierielle sur terre, qu'on gagne le ciel. Le Christ n'a pas collecté de l'argent, pour acheter des vêtements à Saint Jean Baptiste, avant de se faire bâptister par lui. Juger les hommes selon leur condition de vie matieriellet rappelle l'histoire des *Hombrecillos* les Indiens de l'Amérique du Sud, que les missionnaires venus d'Espagnet ont refusé de baptiser parce qu'ils ne connaissaient pas la valeur de l'argent, ne faisaient pas des économies, et vivaient sans se soucier du lendemain. Les missionnaires les ont considéraient des sous-hommes. Ils ont été exterminés, sans remords, comme des bêtes, car ils n'étaient pas des hommes, mais des sous-hommes, des infra-humains, comme dit le clerc en question. On a cessé le massacre assez tard. Grâce à l'Encyclique Sublimis Deus du Pape Paul III, du 9 Juin 1537, Encyclique dans laquelle sont considéres comme capables de recevoir le batême, même ceux qui ne connaisseint pas la valeur de l'argent et qui ne vivent pas à la manière des conquerants.

Nous nous prosterons avec piété devant l'image de Saint Jean Baptiste, et nous pensons jamais qu'il fut un "hombrecillo" ou un infra-humain et nous pensons qu'il ne point besoin de salaire fixe, de condition de vie assurée, des vêtements, et des chaussures, pour être chretien et homme intégral. Notre seul souci est de garder intégral, notre liberté, afin de bien choisir notre route, la route qui nous menera dans notre Patrie, au

ciel. Certes, aucun homme n'est digne d'entrer dans le Paradis. Mais nous espérons y arriver, grace à la clemence et à l'aide de Dieu et de la Théotocos, sa mère. Car nous savons que malgré nos péché, nous sommes crées à l'image et à ressemblance de Dieu. Et nous sommes decidé à pursuivre notre route vers le ciel. Route qui commence ici bas, sur la terre. Car, "c'est préférable de mourir en route, pour un idéal trop élévé, que de ne pas partir" (Origène, G.C.S. 6, 189). Nous gardons notre fois dans l'Esprit Saint. Car "n'étant plus dans l'Esprit, comme le fer dans le feu, l'âme se refroidit" (Origène G.C.S. 5, 363.) En ce qui concerne les revendications sociales, le standing de vie et la répartition des bien terrestre, nous nous en soucions peu. Car "Notre route est assez riche, pour subvenir, par elle-même, à *toutes* les nécessités du voyage". (Origène G.C.S. 4, 34) Notre souci est de garder le plus pure possible l'image de Dieu qui est en nous, et notre capital, la liberté, afin de ne pas faire des mauvais choix qui nous écarteraient de la route qui mène au ciel.

TOMÁS DE AQUINO NO DIÁLOGO DAS FILOSOFIAS

CELESTINO PIRES

1. O TEMA

A filosofia tem relações muito complexas com a sociedade de que deriva. Por um lado, aparece isolada, alheia à sociedade. Quem a cultiva surge aos olhos do vulgo como homem desligado da realidade circunstante, sem influxo real, marginado nas suas especulações, sem capacidade de falar com o homem comum. O filósofo tornou-se sinônimo de homem aéreo, estranho ao mundo das realidades concretas, distraído, isto é, separado do mundo, enredado nas sutilezas que ele mesmo tece por puro entretenimento descomprometido.

Por outro lado, e olhando macroscopicamente, a história revela que os seus grandes motores são precisamente aqueles que ousaram afastar-se, tomar distância das coisas e dos homens, para, assim, oferecer novas interpretações da realidade e abrir novos rumos de futuro. Não há dúvida, porém, que desde Marx se ouve o apelo mais urgente para que a filosofia não assuma só a atitude contemplativa, mas exerça uma ação transformadora do homem e do mundo.

Em conformidade com o tema geral proposto para a reflexão durante esta semana, quereria mostrar como Tomás de Aquino, em circunstâncias históricas e sociais completamente diversas das nossas e sem ceder a concordismos fáceis e falsos, se inseriu no ambiente cultural do seu tempo, se deixou impregnar por ele, respondeu às questões prementes que o diálogo das filosofias e das mundividências lhe pôs, e abriu novos caminhos não só para a reflexão mas também para a ação posterior. Tomás de Aquino surgirá deste modo como exemplo não a reproduzir, mas a estimular-nos para uma atitude espiritual que corresponda à hora que passa.

2. TOMÁS DE AQUINO NO DIÁLOGO DAS FILOSOFIAS DO SÉCULO XIII

As investigações históricas sobre a Idade Média, dos finais do século passado até ao presente, feitas

por homens como P. Mandonnet, Baeumker, De Wulf, Ehrle, Grabmann, Gilson, Lottin, Van Steenberghen e outros, puseram-nos perante um mundo complexo de idéias de várias procedências e perante um processo de diálogo de culturas que pode ser paradigmático para o nosso tempo. A tradição cristã enfrenta-se com as aportações de outras filosofias e visões do mundo que resultaram da fermentação, durante séculos, da cultura árabe e judaica pela filosofia grega de Platão, Aristóteles e Plotino.

Tomás de Aquino situa-se na confluência de todas as grandes correntes do pensamento antigo. Em primeiro lugar, herda a tradição cristã, cujo pensamento elaborado pelos Padres da Igreja e, sobretudo por Agostinho, recolhe, reassimila e ao qual abre novos caminhos. Em segundo lugar, confronta-se com o pensamento pagão de Aristóteles que então irrompe triunfante na Europa e, com singular e serena audácia, debruça-se sobre os seus escritos para os estudar, analisar, interpretar e adquirir para o seu projeto teológico o instrumento filosófico que então faltava ao pensamento cristão. O encontro de Tomás de Aquino com Aristóteles foi decisivo para a cultura cristã e européia de então. Os seus comentários às obras mais fundamentais de Aristóteles testemunham a sua imensa capacidade de penetração, de compreensão e de transformação dentro da fidelidade à intenção filosófica do Estagirita. Com melhores instrumentos de análise filosófica e histórica, com textos criticamente bem estabelecidos, em comparação com as traduções e textos deficientes de que Tomás de Aquino dispôs, com melhores conhecimentos da língua do filósofo grego, os intérpretes posteriores raramente conseguiram superar a amplitude de compreensão das intuições básicas de Aristóteles. À *subtilitas intelligendi* alia o Doutor Angélico a *subtilitas explicandi* com a clareza da exposição e a serena independência do seu próprio pensamento. É que Tomás de Aquino faz uma leitura filosófico-especulativa e não apenas histórico-filosófica do Estagirita. Dos Comentários à Física, à Ética, a Nicômaco, à Metafísica e outros escritos aristotélicos, recolhe ele a sua própria visão filosófica do mundo. Porque quando comenta Aristóteles não repete simplesmente o que Aristóteles disse. Pelo menos não repete no sentido vulgar da repetição que é apenas eco do que foi dito; será repetição no sentido heideggeriano de trazer de novo à fala aquilo de que Aristóteles fala. Tomás de Aquino esforça-se por captar o pensamento do Estagirita na sua intenção profunda e não só no sentido da letra na sua imediatez. Por isso ele é o hermeneuta que dialoga com o seu autor, atento ao que ele diz e atento à coisa sobre que lhe fala.

Hoje, depois das investigações históricas dos autores referidos há pouco, já ninguém duvida que Tomás de Aquino não é, em filosofia, um mero comentador de Aristóteles no sentido depreciativo do termo. Não só porque outras linhas de pensamento alheias ao aristotelismo se amalgamaram e fundiram na sua obra, mas porque a sua atitude é a do espírito vivo que distingue para ver, aceita o que lhe aparece como verdade, e intui nos princípios que regem o pensamento que interpreta os desvios e as insuficiências, a força e as virtualidades ocultas. Um caso bem patente do que insinuamos é a aplicação da teoria de ato e potência ao campo da teoria geral do

ser finito, não entrevista por Aristóteles, e que lhe abre a solução para os grandes problemas metafísicos da origem do mundo e da transcendência do ato puro de ser. E a aplicação de um princípio ou teoria a um campo novo revela a compreensão nova de que ele é capaz. Sabemos hoje que Tomás de Aquino não é um aristotélico no sentido de que em filosofia não teria feito mais que vulgarizar ou batizar Aristóteles. Ele tem uma filosofia própria que criou em contacto com Aristóteles; mas não só com ele. R. J. Henle (*Saint Thomas and Platonism*, Haia, 1956) e C. Fabro, por exemplo, mostraram claramente o largo influxo que sobre o Angélico exerceram os platônicos através de Dionísio Areopagita e do *Liber de Causis* e outros. O platonismo herdado de S. Agostinho e dos Padres na sua forma cristã entra ainda em S. Tomás por estas novas vias.

Mas não só o aristotelismo e o platonismo agitavam os espíritos das escolas desde o século XII. Outros ventos sopravam então por toda a Europa. Árabes e judeus forjaram uma cultura e uma filosofia que solicitavam o pensamento cristão para novas aventuras espirituais: Averróis, Avicena, Avicebron, Maimónides, para nomear só os grandes, condensam os vários afluentes que, vindo do maometismo e do judaísmo, fusionam com a filosofia grega. E Tomás de Aquino lê-os, discute com eles, incorpora e rejeita doutrinas com exemplar coragem e lúcida visão do presente e do futuro. O platonismo infiltra-se através de escritos atribuídos a Aristóteles como o *Liber de Causis* de que o Angélico, com fina sensibilidade filosófica, descobre a procedência. Seria longo, e aqui impossível, destrinçar todos os fios do pensamento que tecem a época em que viveu Tomás de Aquino. Apenas sugerimos as coordenadas essenciais em que o seu pensamento se situa e as fontes de que se alimenta. Tomás de Aquino vive à escuta de tudo o que no seu tempo se diz e se pensa, consciente da sua vocação intelectual cristã. Primeiro, ouve todas as vozes, lê todos os escritos que lhe são acessíveis, comenta-os e interpreta-os num amplo diálogo dificilmente imitável por um só homem. A sua leitura de autores da antiguidade é mais sincrônica do que diacrônica; o que lhe dá a vantagem de ver com maior atenção as estruturas sistemáticas explícitas ou subjacentes nos pensadores com quem fala. Apesar da deficiente perspectiva histórica de então, ele sintoniza, em profunda afinidade espiritual, com as interrogações que lhe vêm ao encontro. Já neste sentido, podemos dizer que ele mergulha no seu tempo e se compromete com ele. Dialoga com os escritos dos grandes pensadores da antiguidade cristã e da antiguidade pagã, reage assimilando, discernindo, rejeitando. Combate com energia os averroístas latinos em quem via intérpretes infiéis a Aristóteles e perigosos para a fé cristã. Entra na luta das idéias e participa ativamente no diálogo com os pensadores da antiguidade, que estão presentes e vivos na Europa de então, e no diálogo com os pensadores contemporâneos, quer sejam fiéis à tradição cristã, quer dela se desviem impelidos pelas novas idéias. Tomás de Aquino soube aliar a tradição com a renovação profunda que se operava no pensamento. É ele que opera a conversão aristotélica da tradição cristã.

Mas Tomás de Aquino não só comentou Aristóteles, o Pseudo Dio-

nísio, e o *Liber de Causis* e assim se mostrou um dos maiores hermeneutas de sempre. Ele disputa, à boa moda medieval, sobre os problemas mais fundamentais da filosofia e da teologia: sobre o mal e sobre a verdade, sobre o poder de Deus e sobre a alma.

Por fim, Tomás de Aquino sistematiza o imenso material que a sua investigação e a sua reflexão recolheram. Esta sistematização não significa ordenação exterior dos elementos recolhidos, mas organização viva a partir de princípios que assimilam novas aquisições e se transformam ante novas perspectivas. Assim, com Van Steenberghen, reconhecemos três obras de síntese teológica na obra do Doutor Angélico: os *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, a *Summa Contra Gentiles* e a *Summa Theologica*. Trata-se, evidentemente, de uma síntese teológica e não filosófica. Mas a filosofia dá a estrutura, o esqueleto à teologia. Não podemos aqui desenvolver a idéia das relações da filosofia com a teologia em S. Tomás de Aquino e na Idade Média. São conhecidos os pontos de vista divergentes de É. Gilson e de Van Steenberghen. Enquanto o primeiro pensa que se não dá uma filosofia cultivada por si mesmo independente da teologia, defende o segundo, em Tomás de Aquino, com bons argumentos, a existência de uma filosofia própria, consciente da sua autonomia e dos seus métodos. Como indicação, bastaria analisar os comentários filosóficos, as questões disputadas e mesmo as obras sistemáticas teológicas, onde blocos inteiros se podem retirar tais quais sem diminuir a sua qualidade filosófica e em que a filosofia entra por dentro da teologia dando-lhe forma e arquitetura.

Resumindo, podemos dizer que Tomás de Aquino mergulha na cultura do seu tempo e com os autores que no seu tempo, antigos ou contemporâneos, solicitavam os espíritos para o pensamento e para a configuração espiritual de uma época. Comentando, disputando, sistematizando, ele representa a cultura do século em que viveu. Este quadro quis apenas traçar as linhas gerais das aquisições da investigação histórica. Não pretende ser mera apologia.

3. TOMÁS DE AQUINO NO DIÁLOGO CONTEMPORÂNEO DAS FILOSOFIAS

Saltam-nos, porém, duas perguntas ao espírito. Primeira: Tomás de Aquino dialogou com os filósofos e teólogos da antiguidade; podemos nós hoje dialogar com ele? Temos nós hoje que dialogar com ele ou podemos serenamente deixar que ele descanse entre os mortos ilustres do passado? Há hoje um diálogo efetivo com Tomás de Aquino? Se existe, ele existe apenas por-imposição de uma instituição seja ela uma escola ou mesmo a Igreja? Seríamos infiéis a nós mesmos se não dialogássemos com Tomás de Aquino? Tudo isto são formas diferentes de nos interrogarmos sobre a possibilidade, a necessidade e efetividade do diálogo com Tomás de Aquino. Segunda pergunta: Que perspectivas nos abre o diálogo com o Doutor Angélico para respondermos aos desafios que nos são lançados? A distância histórica que nos separa não nos tornará a leitura de Tomás de Aquino não só difícil, mas impossível porque o nosso horizonte histórico é outro, e os problemas que se nos apresentam são de tal modo novos que fracassará toda a tentativa de fa-

larmos com ele? Encontramo-nos, em primeiro lugar, com uma questão de fato. O diálogo da filosofia e da teologia de Tomás de Aquino com as filosofias e teologias modernas. Limitemo-nos à filosofia. Desde Maréchal que Tomás de Aquino e Kant falam sobre os temas mais radicais do pensamento: bastaria lembrar além de Maréchal, A. Marc, J. B. Lotz, E. Coreth, K. Rahner entre outros. E, fato curioso, no mesmo ano em que sai o *V Cahier, Le Thomisme devant la philosophie critique* de Maréchal, M. Heidegger publica *Sein und Zeit*. Com Heidegger, Tomás de Aquino continua a dialogar em G. Siewerth, em J. B. Lotz, em C. Fabro, em William J. Richardson e muitos outros. Temas desse encontro dialogante são os problemas fundamentais da filosofia: o conhecimento, a verdade, o ser, a liberdade. Mas qual o sentido e urgência atual desse diálogo? Kant e Tomás de Aquino falam sobre o conhecimento humano; falam sobre o mesmo mas não dizem a mesma coisa. O diálogo não visa o concordismo, visa a descoberta da essência e âmbito do conhecimento. A questões novas, respostas novas. Tomás de Aquino e Heidegger dizem o ser. Mas não repetem o mesmo sobre o ser; dizem-no na sua época e no seu ponto de vista. O diálogo não visa a repetição do mesmo no sentido de que a verdade do ser se revela do mesmo modo no século XIII e no século XX. Mas o diálogo encontra no ser de que ambos os pensadores falam o terreno em que o pensamento se confronta com outro pensamento e mutuamente se deixam interpelar um pelo outro. Kant ou Heidegger põem questões novas num contexto novo. Uma filosofia mostrará a sua vitalidade e capacidade de assimilação transformante se os princípios em que se apóia são capazes de adequadas respostas às novas questões. Não que uma filosofia do passado século XIII, seja ela a de S. Tomás de Aquino, disponha de receitas pré-fabricadas para todos os problemas que de novo nascem na história. Não dispõe. Mas a intenção inspiradora pode ainda não ter-se esgotado. Creio que o presente do pensamento nos exemplos apontados o mostra com clareza. O comportamento de Tomás de Aquino ante Agostinho e Aristóteles é aqui exemplar. Pela nova concepção do conhecimento frente a Agostinho, pela nova concepção de ser perante Aristóteles, pela nova visão da sabedoria cristã que resulta da sistematização e fusão transformadora da sabedoria cristã herdada de Agostinho com a sabedoria grega platônico-aristotélica, Tomás de Aquino legou ao Ocidente uma visão do homem, do mundo e de Deus de imensa eficácia histórica. E só essa eficácia histórica revelou e continua a revelar ainda todo o sentido oculto da sua obra.

Dissemos ao princípio que o exemplo de Tomás de Aquino traça para nós um caminho: para o presente da nossa história e para o futuro. Difícil definir, marcar os limites do nosso presente cultural. Talvez, nas grandes linhas, pudéssemos demarcar assim o mundo filosófico-cultural em que nos movemos: num passado muito recente, com a fenomenologia e as chamadas filosofias da existência, um regresso à temática tradicional de filosofia, sobretudo aos problemas do conhecimento e do ser; no momento atual, as filosofias da linguagem, epistemologia das ciências, a filosofia da história e filosofia social, com especial relevo para o marxismo nos seus variadíssimos matizes. Subjacentes a

estas novas formas de pensar, as interrogações eternas da filosofia: sob a análise filosófica da linguagem oculta-se a problemática do pensar e da sua expressão e sentido; o falar é a manifestação do pensamento; sob a questão das diversas epistemologias das ciências oculta-se o problema do alcance e validez do conhecimento humano. Na filosofia da história e na filosofia social o homem interroga-se sobre si mesmo e seu destino. A tarefa que hoje se nos impõe é análoga àquela que enfrentou Tomás de Aquino: um imenso esforço de assimilação na hora do encontro das culturas humanas mais variadas, na hora da planetarização do homem e na hora das descobertas mais radicais no domínio das ciências da natureza e das ciências do homem.

A filosofia, como muito bem assinalou Heidegger, só é possível dentro de uma tradição. Os marcos dentro dos quais se move essa tradição deslocam-se com o progresso das ciências históricas que nos oferecem novas culturas no espaço e no tempo. O quadro em que nos situamos amplia-se: a tradição do ocidente greco-romano e cristão enfrenta-se com o oriente em toda a sua amplitude e variedade e com os novos mundos que surgem da África. E é neste contexto que nos situamos para o diálogo iminente com todos os homens. De passagem, apraz-nos notar que Tomás de Aquino viveu numa época muito semelhante à nossa no diálogo das culturas e da filosofia. O que se reflete ainda hoje nos Congressos de Filosofia medieval, que são da mais alta qualidade científica, aos quais concorrem cristãos, judeus e muçulmanos, da Europa, da África e da Ásia, desde os centros universitários da França e da Itália, nascidos na Idade Média, ao Cairo, a Rabat, a Ankara, a Teerão, etc. Não me move um intuito apologético ou retórico, mas apenas descrever uma situação objetiva e concreta. Poucas vezes isso terá acontecido assim. Por isso me salta à mente o título da obra do filósofo russo Berdiaeff, *Uma Nova Idade Média*. A filosofia está posta perante imensas tarefas: o diálogo com os povos que entram no palco da história, e a compreensão das novas descobertas científicas. É que ela não plaina a história acima dos acontecimentos humanos. Tem de mergulhar neles e interpretá-los. Tem de esforçar-se por encontrar-lhes as linhas de rumo e o sentido. Terá o pensamento de S. Tomás ainda as virtualidades para sustentar o diálogo com as novas formas de pensamento que se levantam, com o marxismo que domina vastas zonas intelectuais e populares? Que impacto pode ter ainda a filosofia de S. Tomás? Repetir tal qual o que no século XIII foi pensado e dito torna-se impossível e incompreensível. A nossa fala é outra. Mas não será possível fazer com Marx e o Oriente o que Tomás de Aquino fez com Aristóteles e o averroísmo, o que Maréchal fez com Tomás de Aquino e Kant, e alguns nossos contemporâneos fazem com Tomás de Aquino e Heidegger? Respeitando as diferenças, sondar a identidade profunda das intenções e, porventura, das soluções. Na base da problemática histórico-social está uma antropologia filosófica, uma doutrina da pessoa na sua dimensão individual e social, na sua relação ao mundo e na sua realização escatológica. Ainda não foram suficientemente explorados, que eu saiba, estes domínios para investigar como os princípios filosóficos ético-sociais de S. To-

más podem contribuir para clarificar a nova problemática.

A cultura populariza-se hoje através de todos os meios de comunicação social. Uma filosofia difusa define os padrões de vida de grandes massas estudantis e populares. A filosofia não pode alhear-se desta realidade e tem de pôr-se ao alcance de todos. Singularmente, Tomás de Aquino sentiu esta necessidade em relação às massas estudantis da Universidade parisiense e para elas escreveu a Suma Teológica. Se ela nos parece hodiernamente uma obra para especialistas e não para estudantes, o fato deve-se à distância histórica que dela nos separa, o que dificulta a compreensão e a reserva para os especialistas da Idade Média. O que não derroga em nada à intenção expressa pelo Angélico logo no começo da Suma: "É nossa intenção e propósito expor nesta obra a doutrina cristã como convém para a instrução dos que começam" (I, Prologus). E continua dizendo que a multiplicidade de questões inúteis, artigos e argumentos, a dispersão, a repetição fastidiosa constituem grande impedimento para alcançar o objetivo que só a brevidade e a clareza conseguem. Isto em teologia. Mas também em filosofia assim procedeu. Os Comentários a Aristóteles destinavam-se a facilitar aos estudantes a leitura do Estagirita e a contra-restar a influência dos comentários de Averróis. Tomás viu claramente que só enfraqueceria o influxo do Comentador árabe fazendo melhor. E fez. Se a filosofia tem uma missão, ela não se circunscreve a um círculo restrito de pensadores. A técnica filosófica de investigação e de reflexão, sim. Mas os homens, as massas precisam da exposição clara, simples e eficaz dos princípios fundamentais que orientam no mundo e desfazem mitos.

4. CONCLUSÕES

1. Quis primeiro esboçar um quadro da situação filosófico-cultural em que viveu Tomás de Aquino e esquematizar as principais questões perante as quais ele foi chamado a tomar posição. S. Tomás comprometeu-se com a cultura do seu tempo e, inserindo-se numa tradição, assumiu-a e enriqueceu-a com a assimilação do pensamento platônico-aristotélico, configurando deste modo, em grande parte, o rosto da Europa até à Idade moderna. Sem S. Tomás, disse Campanella, Aristóteles teria ficado mudo!

Na segunda parte tentei dar um quadro geral da situação filosófico-cultural do nosso tempo, e enumerar alguma das principais tarefas que hoje se impõem à filosofia.

2. Tomás de Aquino aparece-nos não só como modelo a copiar do exterior, no sentido de que a sua atitude deve guiar a nossa, para que assim como ele reagiu ao seu tempo assim respondamos ao nosso, mas ainda no sentido de que a sua filosofia nos oferece princípios cujas virtualidades, porventura, nos ajudem na busca da resposta que a hora exige.

3. A popularização da filosofia, como hoje se faz no marxismo, parece ser tarefa urgente. É a condição de possibilidade para os nossos contemporâneos terem acesso à mensagem cristã. Só numa visão correta do mundo, do homem e do seu destino, o homem pode encontrar a abertura espiritual que lhe possibilita a fé. Talvez esta seja uma incumbência urgente da Sociedade Brasileira dos Filósofos Católicos.

NOTA DA BIBLIOGRAFIA QUE SUGERIU ESTE TRABALHO

Chenu, M.-D., *Introduction à Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1950

Walz, A., *Saint Thomas d'Aquin.* Adaptation française par Paul Novarina, Paris, 1962

Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII siècle,* Paris, 1966

Grabmann, M., *Mittelalterliches Geistesleben,* Munique, 1926

Corbin, Michel, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin,* Paris, 1974

Gilson, É., *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1952

———, *Le Thomisme,* Paris, 1947

Hayen, A., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* Bruges, 1957

Fabro, C., *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1961

———, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Torino, 1950

VV.AA., *Aristote et Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1957

Siewerth, G., *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit,* Düsseldorf, 1954

Marty, F., *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin,* Roma, 1962

Galán y Gutiérrez, E., *La filosofía política de Sto. Tomas de Aquino,* Madrid, 1945

Lachance, L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, Individu et état,* Paris, 1964

Legrand, J., *L'Universe et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas,* 2 vols., Paris, 1946.

4

PESQUISA FILOSÓFICA E ENSINO DA FILOSOFIA

LE PHILOSOPHE ET LES SCIENCES HUMAINES

G. GUSDORF

Selon les bonnes moeurs intellectuelles, il est indiscret de parler de soi. Mais peut-être, lorsqu'on parle de vérité, est-il malhonnête de ne pas parler de soi. Parler de soi. Mais peut-être, lorsqu'on ter témoignage de la vérité, d'une vérité que l'on cherche, et que l'on aurait déjà perdue si l'on se figurait l'avoir trouvée et la posséder à jamais. Car le sens de la vérité est celui d'un cheminement vers la vérité, dont nous savons seulement qu'elle nous échappera, en sa plénitude, aussi longtemps que nous demeurerons sur la terre des hommes. Philosopher, c'est chercher le sens de sa vie, et le sens d'une vie se trouve en jeu tout au long de cette vie jusqu'au point final qu'imposera la mort.

C'est pourquoi, ayant à parler des rapports entre la philosophie et les sciences humaines, problème qui me préoccupe depuis longtemps, j'ai choisi d'évoquer d'abord ma propre formation philosophique. L'orientation que j'ai prise résulte en effet des enseignements que j'ai reçus et des influences que j'ai subies, soit que j'aie accepté, soit que j'aie refusé ce qui m'était proposé, car une influence peut avoir autant d'importance dans le sens négatif que dans le sens positif.

L'enseigne m e n t philosophique français, dans ma jeunesse, était régi par une tradition centenaire, établie au début du XIX.° siècle, lorsque le gouvernement de Napoléon I, puis les monarques de la Restauration reconstituèrent les institutions pédagogiques sur des bases nouvelles. En effet, les Assemblées révolutionnaires avaient radicalement supprimé les universités d'Ancien Régime, depuis longtemps agonisantes, ainsi que les collèges, plus ou moins hâtivement rétablis après l'expulsion des Jésuites. Il fallait tout recommencer à partir de zéro.

En ce qui concerne la philosophie, on ne pouvait reprendre dans les Lycées la scolastique naguère enseignée dans les collèges, et désormais discréditée. Mais les autorités universitaires rejetaient également les doctrines empiristes et sensualistes du XVIII.° siècle, tenues pour responsables des tragiques excès de la Révolution française. Une solution différente

était nécessaire, qui fut mise au point par un philosophe officiel, tout puissant dans l'Université jusqu'en 1848 Victor Cousin, le père de l'éclectisme, mais surtout l'administrateur en chef dont le pouvoir s'exerçait despotiquement sur l'ensemble des professeurs de philosophie du royaume. Solution de compromis, la doctrine éclectique empruntait à droite et à gauche des éléments qu'elle plaçait sous l'invocation de Descartes. Celui-ci avait été à peu près oublié par les penseurs du XVIII.º siècle, qui lui préféraient Bacon, Locke et Newton. Victor Cousin trouvait pourtant chez lui les vérités essentielles d'un cours de philosophie de nature à satisfaire la plupart des pères de famille dont les enfants fréquentaient les établissements d'enseignement de l'Etat. L'existence de Dieu était solidement démontrée, et plutôt trois fois qu'une, l'immortalité de l'âme était assurée, ainsi que la liberté de l'homme, indispensable à la morale. Les tenants de la religion établie n'avaient pas à se plaindre. Mais les anticléricaux pouvaient éprouver quelque satisfaction à découvrir que la philosophie officielle, ne faisant aucune concession à l'orthodoxie ecclésiastique, demeurait en quelque sorte laïque.

Ainsi se constitua en France ce qui fut appelé le spiritualisme universitaire qui, procédant à partir du Cogito, du repli de l'âme sur elle-même, déduisait dans l'ordre une série de vérités assurant la suprématie de l'esprit sur la matière. Les voies de l'intériorité spirituelle peuvent être diverses, et donner lieu à des variations subtiles qui enrichissent les oeuvres des maîtres de l'université française au XIX.º siècle et au début du XX.º: Victor Cousin et Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Jules Lagneau et Bergson, puis encore Alain et Léon Brunschvicg. Tradition respectable, fondée sur le primat de la pensée et les droits de la raison. Des générations successives de lycéens et d'étudiants ont trouvé dans cette approche de la vérité un sens très réel de la dignité de la personne humaine, et des droits et devoirs de l'esprit.

J'avais moi-même reçu cet enseignement, au Lycée d'abord, puis à l'Ecole Normale Supérieure de Paris, séminaire d'un haut niveau, destiné à former une aristocratie de professeurs dans toutes les disciplines. Victor Cousin avait diffusé sa doctrine à partir de cette Ecole, dont il avait été le directeur. De mon temps, c'est-à-dire dans les années 1933-1937, le maître de philosophie était l'illustre philosophe Léon Brunschvicg qui unissait dans sa pensée le rationalisme et l'idéalisme avec le goût et le respect des sciences exactes, mathématiques et physiques, d'où résultait ce qu'il appelait un "positivisme spiritualiste". Cela signifiait que la vérité en philosophie devait se modeler sur le prototype de rigueur que les savants mettent en oeuvre. Plus un métaphysicien faisait preuve de compétence en géométrie, en algèbre, en astronomie, en mécanique, etc, plus sa doctrine avait chance d'atteindre à l'absolue validité. Brunschvicg avait rédigé dans cet esprit une histoire de la philosophie où les maîtres de tous les temps étaient jugés selon la compétence dont ils avaient fait preuve dans le domaine des sciences exactes. Bon géomètre, Platon méritait le respect; mais Aristote, médiocre mathématicien, se voyait taxer d'incapacité globale; Brunschvicg, utilisant les analyses de l'intelligence proposées par Piaget, lui attribuait l'âge mental de sept ans. Thomas d'Aquin, pour les mêmes

raisons, était exécuté en quelques lignes. Mais Descartes, génial inventeur de l'algèbre, se trouvait naturellement placé au tout premier rang, malgré sa déplorable nullité en physique. Pascal, pourtant, faisait problème: mathématicien et physicien de tout premier ordre, il était atteint par ailleurs d'une régression mentale, manifestée par un christianisme incurable. Brunschvicg consacra de grands et louables travaux à l'étude de cet être singulier qui, en définitive, démentait ses plus chères certitudes.

Lors de mon entrée à l'Ecole Normale de la Rue d'Ulm, je fus accueilli par un jeune professeur qui se consacrait, sous l'autorité de Brunschvicg, à la formation des futurs philosophes. Jean Cavaillès, lui-même spécialiste éminent des fondements des mathématiques, que les Allemands devaient fusiller quelques années plus tard, m'interrogea sur quelques équations simples. Mon incompétence éclata aussitôt, et je compris que nul ne pouvait prétendre entrer dans le royaume philosophique s'il n'était géomètre. Cavaillès tenta de me réconforter, en me disant que je pouvais espérer tenter ma chance dans les bas-côtés, en dehors de la voie royale des sciences exactes, mais lui-même, sans doute n'y croyait qu'à moitié, et je me sentais marqué d'indignité.

Je n'en fus pas moins, ou plutôt j'en fus d'autant plus, un élève respectueux de Léon Brunschvicg. Le vieux maître demeurait un des principaux penseurs de l'époque, et c'était pour les jeunes hommes qui l'écoutaient un rare privilège que d'être les témoins de cette présence de la philosophie, incarnée dans une parole humaine, à la fois pénétrante et simple, amicale et fascinante. Cet enseignement devait me marquer à jamais. Toute influence est mystérieuse, et la plus décisive n'est peut-être pas celle que l'on subit passivement, mais celle qui donne l'élan de la révolte. Celui qui refuse la leçon, pour s'opposer au professeur, est renvoyé à ses sources profondes; il doit mobiliser toutes ses énergies pour mener un combat inégal. Le bon élève se contente de répéter ce qu'il entend; le mauvais élève doit désespérément inventer un autre discours, pour l'opposer au discours du maître. Par un juste retour des choses, le mauvais élève, au sens qui vient d'être dit, a peut être plus de chances que le bon d'être le bon élève, celui qui, dans sa révolte, fait honneur à son maître.

Dans cette objection de conscience à Léon Brunschvicg, je n'étais d'ailleurs plus seul. A Jean Cavaillès succéda bientôt, dans les fonctions d'assistant, Maurice Merleau-Ponty, mon aîné de quelques années, qui préparait alors sa thèse fameuse sur la *Phénoménologie de la Perception*. Il avait été lui-même l'élève de Brunschvicg, dans cette même école, en même temps que Jean-Paul Sartre. Lui aussi s'était refusé à admettre l'étrange doctrine selon laquelle la philosophie serait une sorte de seconde lecture des sciences exactes. Le domaine humain, dans sa richesse concrète, englobe quantité de données dont il n'est jamais question dans les équations mathématiques. La vérité d'une science rigoureuse ne saurait convenir pour rendre compte d'un donné ambigu et contradictoire par essence. Merleau-Ponty avait été l'un des premiers en France à connaître l'oeuvre du penseur allemand Edmond Husserl, le fondateur de la phénoménologie, qui enseignait la nécessité de rejeter les constructions ar-

bitraires du rationalisme pour revenir "aux choses mêmes" (*zu den Sachen selbst*). La phénoménologie, celle de Husserl puis celle de Merleau-Ponty, opère cette conversion de l'attention et du sens, qui s'efforce de remonter jusqu'à la connaissance immédiate et naïve de l'être qui vient au monde, non pas avec les normes de son intellect, mais dans la richesse de ses sensations, de ses sentiments, de sa perception. Car le monde de la perception est plus réel que l'univers de la science, constitué par des schémas abstraits d'où la plénitude de l'existence charnelle a été bannie.

Comme moi, avant moi, Merleau-Ponty a été l'élève de Brunschvicg, infidèle au maître, et qui pour excuser son infidélité, s'efforce de se justifier devant le maître, vivant ou mort, sans espérer jamais pouvoir y parvenir. C'est pourquoi, en ce qui me concerne, j'ai dédié à la mémoire de Brunschvicg, mon livre *Mythe et Métaphysique*, où j'essaie de montrer l'insuffisance d'une lecture de la réalité selon les seules normes de l'intelligence scientifique. Cette vérité est une vérité sans l'homme; elle se heurtera toujours aux récurrences de la vérité humaine des significations et des valeurs. Descartes, dans une page célèbre du *Discours de la Méthode*, se présente lui-même au coin de son feu, un morceau de cire à la main. Cet objet se montre sous des apparences sensibles; il a une couleur et une forme, une certaine consistance au toucher, ainsi qu'une agréable odeur. Le philosophe expose le morceau de cire à la chaleur du feu, et bientôt disparaissent la forme, la couleur, l'odeur et la consistance même de l'objet qui se met à fondre. De cette expérience métaphysique, Descartes conclut que les apparences sensibles ne constituaient qu'un revêtement illusoire; une fois dissipée l'illusion de la cire, il ne reste plus que quelque chose "d'étendu, de flexible et de muable", un fragment de matière, offert à l'investigation de l'esprit. Complétant l'analyse cartésienne, la science chimique élaborera la formule scientifique de la cire, et l'équation de la cire rentrera elle-même dans le rang de l'équation suprême en laquelle se résume la structure de l'univers matériel.

La parabole du morceau de cire est un admirable tour de passe-passe métaphysique, grâce auquel le gâteau élaboré par les abeilles bourdonnantes, réceptacle du miel succulent, s'en va en fumée, se dissipe en une nuée de chiffres. Et si l'on n'y prend garde, le philosophe opérera de la même façon avec tous les objets, avec tous les êtres du monde, avec le monde lui-même dans sa totalité, qu'il fera évaporer d'un coup de sa baguette magique. Ce résultat est trop beau pour être vrai, ou plutôt trop vrai pour être beau. Car l'homme ne vit pas de vérité seulement, il ne vit pas selon l'ordre de la seule vérité. Le dualisme idéaliste, qui situe la vérité au niveau de l'intelligibilité rationnelle, condamne l'homme à mener une existence en partie double: d'un côté une vérité sans la vie, de l'autre une vie sans la vérité. La connaissance philosophique, désertant l'univers humain, devient une école d'aliénation intellectuelle.

Le philosophe intellectualiste croit pouvoir imposer au réel ses conditions d'existence, selon les normes rigoureuses de l'intelligibilité scientifique. Mais le monde, même déshonoré selon l'esprit, n'en continue pas moins d'être là, et peut être la tâche d'une philosophie nouvelle serait-elle de le

prendre en charge tel qu'il est. Husserl enseignait qu'il y a une essence des qualités sensibles, une vérité originaire des couleurs et des sons. Paraillement, les sentiments humains, tels que les décrivait Max Scheler, sont révélateurs de significations dont il serait absurde de négliger la valeur, sous prétexte qu'ils ne se laissent pas réduire à la transparence de l'intelligibilité rationnelle. A son tour, Merleau-Ponty étudiait l'expérience du corps, celle des sentiments; il essayait de ressaisir l'ordre humain de la parole, et les dimensions principales de la culture. Ainsi s'affirmait le souci de rendre à la vérité son visage humain.

J'étais sensible à ces diverses indications éparses dans le milieu philosophique. Lié d'amitié avec Merleau-Ponty, c'est de sa pensée que je me sentais le plus proche. Une difficulté subsistait néanmoins pour moi, que l'auteur de la *Phénoménologie de la Perception* ne parvenait pas à résoudre. Comme son maître Husserl, il semblait rechercher désespérément un commencement de la pensée, qui se dérobait toujours à ses prises. "Je suis un perpétuel commençant", disait Husserl peu avant de mourir; de même Merleau-Ponty ne parvint pas à dépasser ce maître livre que fut son premier livre, comme se heurtant à une insurmontable difficulté. La méthode phénoménologique se borne à un inventaire de la conscience, à une analyse des significations qui composent le domaine mental. Sans doute le contenu de l'idéalisme traditionnel se trouve élargi et enrichi par la suppression des conditions restrictives de l'intelligibilité, mais tout se passe comme si le présupposé idéaliste demeurait en vigueur, avec la menace du solipsisme qui enferme le prisonnier dans le cercle de ses représentations. Le contact avec la nature, avec l'être même des choses, vainement recherché, n'est jamais obtenu. En dehors de quelques sugestions éparses, Merleau-Ponty n'est pas parvenu à pourser plus loin que la *Phénoménologie de la Perception*. Dans une certaine mesure, celle-ci n'est peut-être que le dernier chef d'oeuvre du spiritualisme universitaire français.

*
* *

C'est ainsi que je me trouvais amené à prendre un nouveau départ, en évitant les impasses et les pièges où me paraissaient se perdre les tentatives du spiritualisme et de l'idéalisme, du rationalisme et de la phénoménologie.

La première illusion à éviter était celle de la recherche de l'absolu qui, par définition, n'appartient pas au domaine humain. L'approche de la vérité, telle que l'homme peut l'entreprendre, ne sera jamais qu'une approche humaine. La tradition définit la vérité comme l'adéquation, la coïncidence du sujet et de l'objet (*adaequatio intellectus et rei*). Malheureusement, pour que cette définition ait un sens réel, il faudrait qu'une tierce personne, un observateur extérieur à la relation, garantisse l'exactitude de la relation. Dans la pensée classique cette position d'arbitre est occupée par Dieu; plus exactement l'homme se fait fort de tenir à la fois le rôle du sujet face à l'objet, et de Dieu, patron de toute vérité. Assurance illusoire, car l'homme n'est pas Dieu; tout ce que l'homme sait de Dieu, c'est qu'il existe une disproportion radicale entre l'homme et Dieu. La voie de la théologie négative est la seule que le philoso-

phe puisse raisonnablement adopter. "Si tu commences à comprendre, disait à peu près Saint Augustin, c'est qu'il ne s'agit pas de Dieu."

Il faut donc accepter la thèse d'une philosophie sans absolu, c'est-à-dire abandonner les voies de l'ontologie classique. De même qu'il y a beaucoup à gagner à reconnaître que la théologie n'est pas un discours de Dieu sur Dieu, de même il n'y a rien à perdre à admettre que la philosophie est un discours de l'homme sur l'homme, un discours de l'homme à l'homme. Nietzsche parlait de la certitude qui aveugle et qui rend fou. Il n'y a pas de pierre philosophale, dont la possession, comblant à jamais les voeux de celui qui recherche la vérité, lui permettrait de s'endormir d'un sommeil sans rêve. Le métaphysicien n'est pas en quête d'un trésor caché, dont une bonne fée ou un ange gardien pourrait un jour lui révéler le secret. La vérité se construit dans le temps et sans l'espace; elle se défait et se refait. Les oeuvres des hommes résistent mal aux vicissitudes de l'histoire et les "absolus" s'usent comme le reste.

Du même coup se trouvait aussi discrédité cet autre absolu du *Cogito*, du *je transcendantal*, en lequel tant de maîtres à penser ont placé leurs espérances. L'acte pur du sujet philosophique accèderait, dans l'instant où il se prononce, par sa coïncidence avec soi-même, de son temps à son éternité. Le privilège du cogito relève de la magie plutôt que de la raison; les moments divers d'une existence ne sont pas isolables les uns des autres; aucun n'échappe au droit commun de la relativité; aucun ne fournit le point fixe où pourrait être accroché le premier maillon d'une chaîne de raisonnements miraculeusement exempts de l'humaine fragilité.

Et ce serait une erreur aussi de croire à l'évidence radicale d'une première connaissance, à la naïveté d'un esprit non prévenu, doté d'un don de double vue ontologique. Il n'existe pas de vérité première, de degré zéro de la connaissance. Chaque homme qui vient au monde découvre des vérités déjà en place, des vérités secondes ou dernières, des vérités postérieures, à partir desquelles il lui faut non pas commencer, mais recommencer à penser. Son discours s'intercale, à sa place et à son heure dans l'immense série indéfinie des discours que l'humanité se tient à elle-même depuis les origines. Il n'y a pas, il n'y aura pas de fin de l'histoire en philosophie, bien que chaque grand philosophe rêve de mettre fin à l'histoire de la philosophie.

Certains déploreront peut être que l'homme ne puisse prétendre qu'à une vérité dans le temps. Pour celui que existe en condition, il ne peut exister qu'une vérité sans condition. Déchu de ses espérances illusoires, le philosophe se voit chargé de négocier les rapports de la vérité humaine avec le temps, dans le contexte global de la culture. Car la parole philosophique, bien qu'elle se présent souvent sous les apparences d'un discours formel, réduit à des articulations logiques, vise toujours un certain contenu. Même la *Géométrie* d'Euclide, qui semble proposer un pur appareillage de concepts d'une extrême abstraction, doit être comprise comme une épure du paysage de l'intelligence hellénique. Il existe une correspondance immédiatement perceptible entre les formes maîtresses de l'ordre grec et les configurations euclidiennes; pareillement

l'oeuvre de Thomas d'Aquin peut être considérée comme un schéma du monde médiéval; on a souvent signalé l'analogie morphologique entre la *Somme contre les Gentils* et la cathédrale gothique. Et la pensée de Descartes serait sans doute mieux comprise si l'on savait y retrouver certains aspects de la stylistique de l'âge baroque.

Il faut donc admettre qu'il n'existe pas de philosophie sans contenu, pure forme sans matière, sans référence à un donné extrinsèque. Le rêve d'une métaphysique a priori, savoir du savoir, étrangère au monde, auquel elle imposerait l'autorité de ses normes premières, émanées de Dieu ou constitutives à tout jamais de la raison humaine, doit être abandonné sans retour. La philosophie, en tant que réflexion du savoir, ne saurait précéder le savoir, par la vertu de je ne sais quelle autorité transcendante; elle vient après le savoir, pour l'interpréter, pour le reclasser dans l'humain. Il est bien clair que la philosophie ne sait pas mieux l'arithmétique que l'arithméticien, ou la géométrie que le géomètre. Dès le moment où elles existent comme telles, les sciences représentent le cheminement obligé de toute recherche de la vérité.

La philosophie première avait eu jadis le pas sur toutes les disciplines de la connaissance, un droit d'aînesse qui lui venait de son apparentement avec la théologie. L'ontologie proposait en quelque sorte la philosophie de Dieu, prototype de toute vérité et de toute valeur, dont les diverses formes du savoir n'étaient que d'humbles servantes. Mais peu à peu les servantes s'émancipèrent, surtout lorsque s'affirmèrent des sciences expérimentales en dehors de la synthèse traditionnelle, dont la scolastique assurait encore la cohésion. Des données nouvelles vinrent au jour, parfois difficilement compatibles avec la Révélation. En dépit de la résistance des mainteneurs de la doctrine établie, l'épreuve de force ne tourna pas en leur faveur.

Le procès de Galilée (1633) revêt ici une valeur décisive. Galilée fait figure d'hérétique parce qu'il annonce une vérité contraire aux enseignements astrobiologiques grecs, amalgamés depuis toujours avec la révélation chrétienne. Le combat retardateur mené par les théologiens a une signification symbolique. L'enjeu du début ne concerne nullement l'astronomie ou la physique mathématique, domaine dans lequel les juges de ce procès sont parfaitement incompétents. La confrontation oppose la raison d'Eglise, qui depuis l'origine contrôle l'universalité du savoir dans la Romania chétienne, et la nouvelle raison scientifique, incarnée par un savant arrogant qui prétend avoir raison tout seul contre tous, et en dehors de la communauté chrétienne. Galilée est sincèrement catholique, mais ses professions de foi sur ce point ne peuvent améliorer son cas. Il sera condamné parce qu'il revendique l'autonomie de la connaissance scientifique, fondée en raison expérimentale, par rapport à la métaphysique spéculative. Si l'aristotélisme perd la partie, c'est l'ordre tout entier du savoir qui se trouve mis en question. La philosophie contrôlait dans sa totalité le domaine de l'intelligibilité; le succès de Galilée entraînerait la décomposition de cet empire épistémologique.

C'est d'ailleurs ce qui s'est produit, la condamnation du génial florentin n'ayant pas suffi pour

arrêter le cours de l'histoire des sciences. La philosophie, jadis reine du monde de la connaissance, a vu s'émanciper l'une après l'autre des disciplines dont chacune devenait maîtresse de son intelligibilité spécifique. Il appartenait autrefois à la métaphysique de parler du monde, de l'homme et de Dieu. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles ont pris le monde en charge; elles disent, selon les normes d'un discours fondé en rigueur expérimentale, tout ce qu'il y a à dire sur l'univers, rendant ainsi la cosmologie philosophique inutile, car elle ne peut que répéter ce que les savants énoncent beaucoup mieux qu'elle. Quant à l'homme, il offrait autrefois la possibilité de considérations et démonstrations sur l'âme, sur la pratique morale etc; mais il a été revendiqué à son tour par les sciences humaines, qui appliquent à la réalité humaine les procédures et méthodologies de la connaissance exacte. Il ne s'agit plus de spéculer abstraitement ou de disserter à partir de bons sentiments; il faut observer, expérimenter, prouver selon les voies et moyens de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie culturelle, et la morale aussi devient une science des moeurs. Il n'est pas jusqu'à la théologie elle-même qui ne semble échapper aux théologiens, pour devenir une discipline objective entre les mains des spécialistes des sciences rigoureuses.

Ainsi, du XVII.° au XIX.° siècle s'est poursuivi un processus inexorable d'anéantissement de la philosophie. Se constituant successivement, les sciences ont occupé la totalité du territoire de la connaissance. Aux yeux des positivistes du siècle dernier, la philosophie n'avait littéralement plus rien à dire; il fallait la ranger dans le musée des erreurs de l'humanité. Auguste Comte, en particulier, avait tiré en toute rigueur les conséquences du raz de marée scientifique. Si elle ne voulait pas abdiquer, la philosophie devait se consacrer à une sorte de seconde lecture des sciences, dont elle devait dégager les enseignements les plus généraux pour le bien de l'humanité. La philosophie première de jadis faisait place à une philosophie dernière. Au lieu que le discours théologique ou métaphysique fournisse le prototype de toute vérité, c'était désormais le raisonnement des savants qui devenait le modèle de la parole humaine. Les nouveaux sages, forts de l'infaillible rectitude de la connaissance exacts et rigoureuse étaient appelés à guider la marche de l'humanité vers la maîtrise de son destin. Aux messianismes religieux de naguère, fondés sur l'exploitation de la crédulité des masses, succédait le messianisme de la raison adulte, sûre de ses moyens et capable de définir lucidement ses fins.

Le messianisme de la science est la grande espérance du XIX.° siècle, sous les formes diverses qu'il revêt dans le positivisme de Comte et dans le scientisme de diverses obédiences. On sait pourtant que le positivisme comtien, bien loin de mettre fin au règne des religions, aboutit à instituer une religion nouvelle, dont les dogmes et enseignements s'égaraient bien au-delà des certitudes de la science. La métaphysique refoulée était revenue en force. Il faut tenter de comprendre cet échec, qui n'intéresse pas seulement la doctrine proposée par l'auteur du *Cours de philosophie positive*, mais aussi les formes plus modernes du positivisme. On peut songer ici au néo-positivisme issu du cercle de Vienne, et aujourd'hui fort en faveur

dans les pays anglo-saxons et scandinaves. Selon cette école de pensée, seuls les savants savent exactement ce qu'ils disent; chaque proposition qu'ils énoncent correspond à un protocole d'expérience, dont chacun, en utilisant les procédures appropriées, peut vérifier la validité. Les philosophes doivent s'inspirer de ces principes, ne rien avancer qui ne s'énonce en termes matériellement corrects et scientifiquements vérifiables en vertu de la méthode expérimentale. La seule affirmation de cette exigence hygiénique suffit à convaincre de non-sens la totalité des discours métaphysiques, dont les concepts fondamentaux sont indéfinissables en termes matériellement correctes et dont les raisonnements échappent à tout contrôle expérimental.

Malheureusement, l'application systématique de ce terrorisme anti-métaphysique empêcherait l'homme de formuler quelque vérité que ce soit concernant le domaine humain. Si le seul langage des choses fait autorité universellement, la réalité humaine, soumise au droit commun des choses, se voit menacée de s'abolir dans le non-être du non-sens. Car l'ordre des valeurs ne saurait se laisser dire dans le vocabulaire de la physique expérimentale; reste à savoir s'il ne saurait exister d'autre langage que celui-là pour annoncer l'être de l'homme. Wittgenstein, le plus génial des théoriciens du positivisme logique, semble avoir eu pleine conscience de cette irréductibilité de l'être de l'homme à l'être des choses. Aussi a-t-il toujours refusé son affiliation aux groupes issus du cercle de Vienne. Le fanatisme logique déployé dans ses écrits apparaît comme l'envers ou la contrepartie d'une sorte de mystique du silence, l'essentiel de la vérité se situant dans l'au-delà du discours. Il est vrai que cette leçon dernière de Wittgenstein ne semble pas avoir été comprise par ceux-là mêmes qui se réclament de lui, et se contentent d'affirmer sur tous les tons que le seul mode de connaissance digne d'estime dans le domaine humain a pour modèle la formule: "deux plus deux égale quatre."

Selon Kierkegaard, on rencontre dans les rues de Copenhague un individu qui joue au bilboquet. Chaque fois qu'il a réussi à planter la boule de son jeu sur la baguette qu'il tient à la main, il s'écrie: "Boum! la terre est ronde." "Et, poursuit Kierkegaard, c'est vrai que la terre este ronde, mais cela n'empêche pas qu'il est fou." Il faudrait dire la même chose du comportement des positivistes et scientistes, qui se contentent de répéter à tout propos et hors de propos les formules, théorèmes et lois de la science, comme s'il était possible de faire tenir dans ce langage chiffré la totalité des expériences humaines. Un aveugle peut être initié au système physico-mathématique des longueurs d'ondes correspondant aux diverses sensations de couleur; cela ne suffit pas pour donner à cet infirme une sensibilité dont il est malheureusement dépourvu. On peut imaginer de substituer à un chef d'oeuvre de la peinture un tableau où figureraient, point par point, les longueurs d'onde des différentes touches colorées. La correspondance entre les deux objets demeurerait fort incomplète, et quelqu'un qui ne connaîtrait pas la Joconde n'aurait guère de chance de la restituer d'après la simple inspection de ce langage chiffré.

Contrairement à ce qu'imaginent certains esprits simplistes, la science ne nous impose pas un do-

maine absolu, qui se présenterait comme une constellation de vérités éternelles. La Science d'ailleurs n'est qu'une idole, ou un mythe; la science n'existe pas; il y a seulement un ensemble de disciplines qui se développent dans le temps, et voient souvent leurs plus chères certitudes démenties d'une génération à l'autre. Il ne suffit pas l'invoquer "la Science" pour bénéficier d'une garantie totale en matière de vérité. Le positivisme d'Auguste Comte formule son principe suprême sous les espèces de la "loi" des trois états, dont on voudrait espérer qu'elle est vraiment la loi scientifique d'une philosophie scientifique. Or le moins qu'on puisse en dire est qu'elle demeure loin de compte; elle n'a rien de commun avec les principes des mathématiques ou les lois de la physique expérimentale. Il s'agit d'une brillante généralité, non susceptible de démonstration véritable, et donc aussi fragile que les postulats des diverses philosophies de l'histoire. Quant aux scientismes du XIX.° siècle, ils s'appuyaient sur telle ou telle vérité récemment découverte et dont l'importance paraissait assez grande pour qu'on en fasse la clef d'une intelligibilité universelle. Le principe dela conservation de l'énergie, bénéficiant d'une extrapolation de ce genre, servit à justifier des énergétismes variés. Le principe de la synthèse chimique, appuyé sur les réussites de la chimie biologique et alimentaire, connut à son tour la faveur des philosophes scientifiques ou prétendus tels, lesquels proclamèrent ces maximes souveraines: "Sans phosphore, pas de pensée", ou encore: "L'homme est ce qu'il mange (*Der Mensch its was er isst*)". La théorie darwinienne de l'évolution suscita à son tour de grandes espérances: l'évolution, fait scientifique, "expliquait" la morale et la politique aussi bien que la généalogie des espèces vivantes. Certains demandent aujourd'hui les mêmes services à la mécanique quantique, à la relativité ou à la physique nucléaire. Nul ne sait de quoi demain sera fait à cet égard. La science à la mode, la dernière venue, se verra toujours demander un modèle d'intelligibilité, appliqué à tort et à travers, pour le plus grand plaisir au moins de ceux qui s'en servent.

*
* *

Depuis les matérialismes du XVIII.° siècle jusqu'au positivisme logique du XX.°, on peut constater que les philosophies "positives" ou "scientifiques" s'appuient à peu près exclusivement sur le modèle d'intelligibilité fourni par les sciences de la nature, avec une preférence marquée pour la physique expérimentale, la chimie et la biologie. Lorsque la philosophie, déchue de son ancienne domination, cède au prestige du savoir objectif, c'est dans l'intelligibilité du monde extérieur qu'elle trouve le principe et l'accomplissement de toute vérité. Bien entendu, les sciences théoriques les plus simples, mathématiques, astronomie, physique mathématique, premières venues, ont servi de prototype pour la constitution des disciplines constituées plus tard, et en particulier pour celles des sciences humaines. De là un malentendu aussi grave pour les sciences que pour la philosophie elle-même. Car il est absurde de prétendre mettre au point la science de l'homme sur le modèle du savoir de la chose. Une telle dénaturation, dès le départ, devait fausser le devenir de la connaissance en question. Chez Descartes déjà, les articula-

tions du discours philosophique sont calquées sur les procédures de la pensée mathématique; de là le sentiment d'infériorité que les philosophes ont toujours nourri à l'égard des sciences exactes.

Or l'apparition, puis le développement considérable, des sciences humaines est un trait caractéristique de la culture contemporaine. Ces disciplines n'ont cessé d'accroître leur influence qui désormais s'affirme partout dans le domaine public et privé de notre vie quotidienne, par le biais des applications techniques. Présentes dans nos habitudes, dans notre inconscient grâce à l'effet de la publicité, de la propagande, elles mobilisent le matériel des tests psychotechniques, le langage de la psychanalyse, les voies et moyens de la psychologie sociale, au service d'entreprise diverses et pas toujours honnêtes. Pris au piège des sciences de l'homme, l'homme n'est plus qu'un objet, un moyen au service de fins qui lui échappent. Le danger n'est plus d'ordre théorique seulement, mais aussi d'ordre pratique et matériel; il s'agit d'une menace de perversion mettant en cause l'existence humaine globale.

D'un autre côté, ces sciences de l'homme, dernières venues, constituent le discours sur l'homme propre à la société moderne. La philosophie n'a pas le droit d'ignorer les immenses apports de toutes ces disciplines, et de continuer à exposer une anthropologie métaphysique sans rapport aucun avec la réalité des faits. Une philosophie sans contenu est un jeu d'ombres, sans efficacité et sans portée. La vieille métaphysique, comme nous l'avons vu, est morte de sa belle mort; la philosophie doit chercher une nouvelle chance, non pas dans une tentative vouée à l'échec pous reconquérir le domaine perdu, occupé maintenant par les sciences humaines, mais en dialoguant avec ces sciences, acceptant leurs apports authentiques, dénonçant leurs insuffisances, afin de sauver l'image de l'homme qui, dans la confusion mentale présente, semble bien s'en aller en morceaux.

Dans cette nouvelle tâche de confrontation avec le savoir présent, le philosophe d'aujourd'hui peut trouver une fonction nouvelle d'une très haute importance. Les savants es sciences humaines ont accumulé de grandes connaissances; ils savent, mais ils ne savent pas ce qu'ils savent. C'est-à-dire que la dissociation croissante des disciplines depuis le XIX.º siècle entraine une spécialisation croissante des approches. A force de limiter leurs objects et leurs méthodologies, les chercheurs finissent par perdre de vue l'essentiel. L'éminent psychologue français Léon Binet avait mis au point un ensemble de tests soigneusement étalonnés et hiérarchisés, encore en vigueur aujourd'hui, pour la mesure scientifique de l'intelligence. Comme un enquêteur lui demandait un jour sur quelle conception de l'intelligence s'appuyaient ses recherches, Binet, interloqué, se contenta de répondre: "L'intelligence, c'est ce que je mesure avec mes tests..."

On peut tirer de cette parole célèbre une définition du spécialiste: le spécialiste est un savant incapable de définir ce qui est en question dans sa recherche. Le mal de spécialité apparaît ainsi comme une véritable aliénation, dont les conséquences funestes sont particulièrement sensibles aujourd'hui. Chaque spécialiste, prenant sa partie pour le tout, est dans l'impossibilité de concevoir le

tout dont sa spécialité n'est qu'une approche parmi d'autres. Henri Poincaré, bon connaisseur en matière de philosophie des sciences, disait déjà qui si l'on découpait un éléphant en tranches très fines, dont chacune constituerait une préparation microscopique, le savant qui aurait examiné ces tranches l'une après l'autre, aurait une science exacte de chacune des cellules de l'éléphant, mais n'aurait aucune idée de ce que c'est qu'un éléphant réel. Lorsque les spécialistes de toute espèce ont fait leur travail, lorsqu'ils ont découpé l'homme en tranches épistémologiques, chacun réclamant la sienne, le philosophe peut encore avoir son mot à dire, en tant que spécialiste de la non spécialité. C'est lui qui prétend qu'il faut voir l'éléphant dans son unité vivante, alors que les spécialistes se disputent les morceaux d'un cadavre.

Cette intervention du philosophe est d'autant plus indispensable que les sciences humaines, au début de leur développement, se sont laissées prendre, comme nous l'avons vu, au mirage de l'intelligibilité physico-mathématique telle qu'elle avait été définie par les sciences de la matière, instituées les premières. Un penseur aussi éminent que Kant disait en son temps que la psychologie ne serait jamais une science, parce qu'une science est caractérisée par l'emploi du langage mathématique. Après Kant, des psychologues sont venus qui se sont efforcés de répondre à l'objection en créant une psychologie expérimentale, et en établissant des relations chiffrées entre certains phénomènes mentaux. L'objection de Kant était absurde, mais la réponse à cette objection par des savants comme Herbart, Weber et Fechner était tout aussi absurde. Par l'entraînement d'une sorte d'inertie mentale, on admettait que toute science à venir devait se conformer au statut des sciences déjà acquises. Ce qui revenait à nier en principe la spécificité du domaine humain tenu de respecter les normes de la réalité non humaine.

La classification traditionnelle des sciences, telle que Auguste Comte l'a reprise et complétée dans le *Cours de Philosophie positive*, part des mathématiques, de l'astronomie et de la mécanique pour progresser par ordre de complexité croissante jusqu'à la sociologie, dont le fondateur du positivisme faisait une discipline de synthèse. Il esquissait d'ailleurs une inversion de l'ordre des priorités, en soutenant que la dernière en date des disciplines, la plus complète, devait avoir la place d'honneur, la plus éminente en dignité, la place traditionnellement reconnue aux mathématiques. La série des sciences s'est beaucoup enrichie; de nombreuses disciplines qui n'existaient pas en son temps revendiquent aujourd'hui leur place au soleil de la connaissance. Mais la révolution épistémologique indiquée par Auguste Comte demeure indispensable. Bien loin que le complexe puisse se comprendre à partir du simple et selon les normes de la simplicité, c'est le complexe qui doit servir à expliquer le simple, obtenu par abstraction croissante à partir de la forme humaine. Les sciences théoriques et les sciences de l'objet, ébranlées par la crise des fondements des mathématiques et de la physique, par le déclin des absolus classiques, ont dû reconnaître leur humanité. L'homme, en aucune de ses créations de pensée ou de matière, ne peut s'oublier lui-même. La chose n'est pas la mesure de l'homme; c'est l'homme qui est la mesure de tou-

tes choses. Selon Galilée, auteur de la première révolution épistémologique, le grande livre de la nature est écrit en langage mathématique. La deuxième révolution épistémologique, celle qui s'accomplit en notre temps, procède de l'idée que la nature entière doit se déchiffrer selon le langage d'une science humaine, ou humanisée.

La philosophie première, à la suite d'un malentendu, ou d'un jeu de mots, a été dénommée *méta-physique*, comme si les plus hautes spéculations devaient se situer dans le prolongement de la physique, science de la réalité matérielle. Une nouvelle révolution copernicienne doit substituer à l'affirmation d'une métaphysique celle d'une *méta-humanité*. La philosophie doit se construire sur les fondements de cette anthropologie qui serait le point de convergence et de regroupement de toutes les sciences humaines.

C'est ainsi que le philosophe retrouvera la magistrature qui lui revient dans le domaine de la connaissance. Il avait perdu l'une après l'autre les diverses provinces du savoir, qu'il se flattait jadis de régir. Mais une fois cette décolonisation achevée, une fois reconnue l'autonomie de chaque discipline particulière, un état d'anarchie s'instaure entre les sciences concurrentes ou contradictoires entre elles. Il faut de toute nécessité assurer la coexistence pacifique des affirmations de vérité souvent non compatibles. Un énoncé isolé, parfaitemente justifié, et même un système d'énoncés de cet ordre, ne sont vrais que sous réserve de leur incorporation à un ensemble des ensembles des notions scientifiquement établies, qui constitue le domaine humain dans sa totalité. Chaque vérité partielle n'est valide que sous réserve de cette intégration à la totalité globale qui doit se constituer à l'échelle de l'homme. La responsabilité qui incombe au philosophe, et que personne ne peut lui contester, est d'établier en deuxième instance une *théorie des ensembles humains*.

C'est ainsi que s'est formulée peu à peu ma réponse au défi de mon vieux maître Léon Brunschvicg, dans les jours anciens de la rue d'Ulm. Les "étapes de la philosophie des mathématiques" ne sont pas les moments décisifs de l'histoire de l'humanité, et l'on n'imagine guère sans beaucoup d'appréhension les mathématiciens, ces éternels distraits, ces absents appelés à prendre le contrôle des destinées du monde. Notre civilisation a besoin d'hommes capables de rendre à l'homme ce qui est à l'homme. Il ne semble pas que les savants de laboratoire, les spécialistes à l'horizon étriqué, prisonniers de leurs méthodologies, soient en mesure d'assumer une pareille responsabilité. Et pareillement, les néo-positivistes, champions d'un terrorisme verbal, dont les laborieuses analyses débouchent seulement sur un nihilisme de toutes les valeurs. L'univers n'a jamais competé autant de savants qu'aujourd'hui, et nous pouvons en être fiers. Mais sortis de leurs sciences respectives, les savants sont le plus souvent des hommes qui ne savent pas ce qu'ils font. Plus que jamais aujourd'hui, l'univers a besoin de sages, capables d'apprécier les dangers de la science, et de réagir contre les menaces terribles qu'elles font peser sur l'équilibre du monde où nous vivons.

Les sciences entreprennent de réaliser, chacun pour sa part, l'inventaire d'un ordre de faits, dont elles s'efforcent de constituer la

théorie selon les normes d'une intelligibilité aussi stricte que possible. Or l'homme ne vit pas dans un univers de faits, mais dans un monde de valeurs. C'est-à-dire que la seule présence de l'homme illumine et transfigure la réalité matérielle en lui imposant des significations proprement sur-naturelles. Les falaises de la Manche sont des formations géologiques, dont la science rend compte en expliquant leur genèse par un certain nombre de déterminismes à l'oeuvre dans la physique du globe. Mais lorsque le peintre impressioniste Claude Monet peignait ces mêmes rochers, ces aiguilles et ces falaises dressées dans un enchantement de mer et de ciel, où se joue la lumière de toutes les heures du jour, il échappait aux mécanismes scientifiques de la géologie; il se dérobait même à toutes les atteintes d'une psycho-physiologie, qui aurait entrepris d'expliquer les tableaux du maître par telle ou telle anomalie de sa vision. Personne avant Monet n'avait vu ces paysages comme il les a vus, et, depuis Monet, nul homme cultivé, parcourant ces rivages, ne peut se défendre d'être tenté de les voir comme Monet les a vus. Les sciences de la nature sont sans doute des conditions nécessaires pour l'utilisation des possibilités offertes à l'homme par la terre; mais ce ne sont pas des conditions suffisantes pour rendre raison de ce phénomène complexe et pourtant fondamental qu'est l'établissement de l'homme sur la terre, la résidence de l'homme dans un monde qu'il a ordonné selon ses fins.

Il y a une spécificité épistémologique du domaine humain, que les sciences humaines doivent respecter, sous peine de manquer leur objet. Les faits humains sont des *évènements*, revêtus de *significations* variables selon la manière *intentionnelle* dont ils sont vécus. C'est-à-dire que les faits humains ne sont pas déterminés seulement en vertu d'une causalité univoque, comme sont les faits matériels, mais *surdéterminés*, car ils font appel conjointement à plusieurs systèmes d'interprétation plus ou moins compatibles entre eux. Au lieu d'user à leur égard d'un système d'explication, il faut avoir recours à une méthode de *compréhension*, celui qui cherche à savoir se servant de sa propre personnalité comme instrument herméneutique. Contrairement à la formule d'Aristote, selon laquelle il n'y aurait de science que du général, les sciences humaines sont sciences de l'*individualité*. L' *historicité* des sciences humaines est un fait irréductible, aussi bien que leur *personnalité*. Autrement dit, les sciences humaines présupposent l'être humain; elles cherchent à élucider ce présupposé, mais sans pouvoir le réduire, le déduire d'autre chose que lui-même.

Cette complexité intrinsèque du donné humain avait été parfaitement mise en lumière par le penseur allemand Wilhelm Dilthey: "Les faits sociaux nous sont compréhensibles, si l'on peut dire, du dedans; en nous servant de la perception interne de nos propres états, nous sommes capables, jusqu'à un certain point, de les reproduire, et quand nous contemplons le monde historique, cette représentation s'accompagne d'amour ou de haine, de joie passionnée, de toute la gamme de nos états affectifs. La nature, au contraire, est muette pour nous. Seule la puissance de notre imagination répand sur elle une lueur de vie, ou lui accorde une vie interne. Pour autant que nous sommes un système d'éléments corporels en réaction avec elle, aucune perception interne ne vient accompag-

ner le jeu de ces réactions (....) La nature nous est étrangère. Elle reste pour nous quelque chose d'extérieur et non d'intérieur. C'est la société qui est notre monde. Nous vivons avec elle le jeu des réactions réciproques qui l'animent, nous le vivons de toute la force de notre être, car nous percevons en nous-même, et du dedans, dans un perpétuel changement, signe suprême de la vie, les états et les forces dont se compose le système de la société." (Wilhelm DILTHEY, *Introduction aux sciences humaines* (1883), trad. SAUZIN, P.U.F., 1943, p. 53).

Ainsi, l'ensemble des connaissances pourraient être classées selon leur degré de proximité par rapport à l'homme, qui apparaît à la fois comme le sujet premier et dernier du savoir. Lorsqu'il s'agit de sciences du monde matériel, le facteur humain peut être neutralisé, mis entre parenthèses; mais plus la science s'approche de l'homme, plus s'accroît sa complexité intrinsèque, plus elle échappe aux prises de l'intellegibilité plate unidimensionnelle, qui prévaut dans l'ordre des choses. Les faits humains ont une valeur de symbole, dans la mesure où ils incarnent les intentions et significations humaines; ce sont des faits-valeurs, et les sciences de l'homme, qu'elles le veuillent ou non, présupposent une axiologie. Lorsque le sociologue Durkheim disait que les faits sociaux doivent être traités comme des choses, il avait raison s'il entendait par là l'application d'une méthodologie objective pour la détermination de ces faits. Il avait tort s'il prétendait identifier la réalité sociale, le donné humain, à un ensemble d'objets matériels, réductibles à quelques paramètres qui en révèleraient le contenu précis et complet.

Les spécialistes des sciences de l'homme ont toujours cédé à la fascination du prototype de la science exacte et rigoureuse. On ne peut parler de science, estiment-ils, si l'exactitude et la rigueur, c'est-à-dire la procédure des sciences expérimentales, ne sont pas appliquées. En fait pourtant, le recours à l'appareil mathématique, le déploiement des statistiques, les équations, formules, variables et paramètres ne sont souvent qu'un luxe tout extérieur destiné à faire illusion sur le lecteur profane. Le langage chiffré prétend exprimer une réalité qui n'est pas chiffrable. L'étalage du pédantisme scientiste recouvre soit des absurdités pures et simples, soit des banalités de bon sens que l'on savait depuis toujours.

C'est ici que le philosophe sans emploi peut retrouver une justification de sa fonction. Il peut être l'avocat de l'humanité menacée de désintégration par la nouvelle barbarie moderne. La floraison des sciences humaines, ou prétendues telles, semble avoir actuellement pour effet une dislocation de l'être humain, revendiqué en sa totalité par les spécialistes qui s'efforcent de mettre la main sur lui. L'exemple le plus frappant est peut être celui de la psychanalyse qui prétend réduire la vie personnelle à un complexe d'exigences élémentaires liées à l'instinct sexuel. Tous les comportement humains, toutes les formes de la culture, toutes les institutions sociales deviennent des métamorphoses de la libido. La doctrine marxiste, de son côté, elle aussi grandement en faveur à l'heure actuelle, réduit toute la vie des individus et des sociétés, l'art, la religion etc, à une combinaison de schémas de nature économique. Les analystes à l'oeuvre dans les sciences humaines tendent ainsi à réduire le

complexe au simple, le supérieur à l'inférieur. La civilisation avait été construite de siècle en siècle grâce à une sublimation de pulsions élémentaires, grâce à une lente édification de l'humanité de l'homme. Or nous voyons aujourd'hui les réductions "scientifiques" remettre en honneur les pulsions élémentaires. L'amour se réduit à l'instinct sexuel, la parole régresse jusqu'au cri, l'art jusqu'à l'expression brutale des violences instinctives; un peu partout et sous diverses formes s'affirme la hantise du primitif, du sauvage, considéré comme la perfection de l'être de l'homme. Les sciences humaines, bénéficiant du formidable soutien de leurs techniques d'application et d'intervention, se font les auxiliaires de la nouvelle barbarie, qui déferle sur les masses par tous les cheminements des moyens audio-visuels, par toutes les voies de la persuasion consciente et inconsciente.

L'humanité actuelle menace de sombrer dans un chaos axiologique, rendu encore plus redoutable par le recul des grandes religions, infidèles à leur vocation. C'est sur ce terrain que le philosophe doit prendre la parole, une parole que nul ne songera à lui refuser. Il lui faudra dialoguer avec les sciences humaines, les combattre, si besoin est, sur leur propre terrain, contre les technologues sans âme et les démagogues sans scrupule. Il lui faudra même se dresser contre des penseurs contemporains, oublieux de leur vocation qui se sont faits les sombres prophètes de la *mort de l'homme*. Cette thèse radicale, propre à certains philosophes français, représente l'aboutissement logique d'un lent mouvement de décomposition de la personne humaine, qui consacre le suicide de la philosophie.

Le XIX.° siècle, de Max Stirner à Marx et à Nietzsche avait fait la grande découverte de la mort de Dieu. L'homme devait mettre fin au règne de Dieu sur la terre, car Dieu l'empêchait d'exister; c'est seulement après la disparition de l'oppresseur transcendant que l'être humain, reprenant les prérogatives qui lui appartiennent de droit, atteindrait à sa véritable stature. Or on doit constater qu'il n'en a rien été. Le dépérissement de Dieu a été suivi par la mort de l'homme, dénoncé à son tour comme une idole inutile et néfaste, et comme une illusion d'optique. Pour les docteurs modernes, la conscience humaine n'est ni un commencement ni une fin, seulement un lieu de passage pour des phénomènes divers qui poursuivent à travers elle le jeu de leurs mécanismes indifférents aux prétentions de la personnalité. Cette thèse de la mort de l'homme a trouvé naissance sur le terrain des sciences humaines, dont les axiomatiques prétendent faire l'économie du sujet. Le structuralisme qui a eu son heure de célébrité en France, prétend retrouver en linguistique, en psychologie, en ethnologie, bref dans les principaux domaines de l'affirmation humaine, des systèmes impersonnels ou transpersonnels, une sorte d'inconscient collectif qui détermine tous les comportements de l'homme sans passer par sa conscience, sans mettre en jeu son consentement réel. Il serait donc possible de faire l'économie de ce concept périmé qu'est l'homme, jadis mis en honneur comme centre de perspective et porteur de valeurs. En fait l'insistance sur le rôle de l'homme était un obstacle à l'exercice de l'intelligibilité scientifique. L'homme était pour les sciences humaines un empêcheur de tourner en rond.

Saint Augustin remerciait jadis Dieu de ce qu'il assurait la cohésion de son être, dont les divers éléments, sans l'intervention divine, se dissociaient, chacun tirant dans son sens. Dieu est mort, le Dieu d'Augustin, et l'homme moderne n'est plus qu'un pantin désarticulé dont les spécialistes de toutes les spécialités se disputent les membres. Le spectacle du monde contemporain atteste qu'il n'est en effet qu'une quantité négligeable, manipulé en grande série par des techniciens compétents. Le nouveau scientisme, fondé sur l'impérialisme des sciences dites humaines, est plus pernicieux encore que l'ancien, car il s'empare de la personne du dedans, et s'appuie sur une persuasion inconsciente suscitée par des moyens appropriés. L'homme se fait le complice de sa propre abdication; il prend plaisir au nihilisme moral, et trouve sa satisfaction dans le jeu des vulgarités, des dégradations et des perversités dont l'évocation complaisante hante tous les jours de sa vie.

Cette situation chaotique impose au philosophe sa tâche d'aujourd'hui, conforme d'ailleurs à sa tâche de toujours. Les sciences humaines, ayant inventé une foule de langages pour exprimer les diverses dimensions de l'être humain, ont, pour faire plus simple, oublié l'essentiel. Ainsi s'est créé une conjoncture intellectuelle et spirituelle qui rappelle la confusion de Babel. Au coeur du désordre établi, le philosophe doit témoigner pour le retour à l'ordre, pour la communication entre les langages contradictoires, pour la primauté des valeurs qui donnent un sens à la vie et à la mort humaines. Non que le philosophe puisse prétendre mieux connaître les sciences humaines que les maîtres de ces sciences; il doit apprendre d'eux ce qu'ils savent. Mais de son côté, il doit faire entendre aux spécialistes que, s'ils ne savent que ce qu'ils savent, ils ne savent pas ce qu'ils savent.

Il y eut un temps où la préoccupation majeure des philosophes était de démontrer l'existence de Dieu. Plus urgente encore est aujourd'hui la tâche de démontrer l'existence de l'homme.

¿ES NECESARIA LA FILOSOFÍA?

THOMAS DE KONINCK

Universidad de Laval, Québec, Canadá

Si la filosofía es simplemente posible, incluso si es útil, no es por lo tanto necesaria. Lo es evidentemente todavía menos si es imposible o vana o ilusoria. A suponer, en cambio, que lleguemos a demostrar que es necesaria, entonces habremos hecho ver que no es imposible, ni simplemente útil o posible. Pero no está aquí el principal interés de esta cuestión, que radica, según mi opinión, en el hecho de ser una ocasión de interrogarse sobre el bien y el sentido mismo de la vida y sobre todo lo que puede contribuir a que el ser humano no esté nunca, a condición que él lo quiera, de más.

Leamos de nuevo estas palabras del Sócrates de Platón:

> "Si por otra parte digo que es realmente un bien para el hombre, y aun el mayor bien, el discurrir cada día sobre la virtud y sobre los demás temas, en torno a los cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo y los demás, y que la vida sin examen no merece ser vivida, esto me lo creeréis menos todavía. Pero esto es ciertamente así..." [1]

¿Los extractos que siguen, de una carta de Wittgensstein a Norman Malcolm, no son una especie de eco contemporáneo? (...)

> "What is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., and if it does not improve your thinking about the important questions of every day life (...) You see, I know it's difficult to think *well* about 'certainty', 'probability', 'perception', etc. But it is, if possible, still more difficult to think, or try to think, really honestly about your life and other peoples lives." [2]

Nadie va a contradecir a Wittgenstein cuando afirma que reflexionar "bien" sobre la vida es

difícil. Ninguno de los que han sostenido, después de Platón, que la filosofía es "melete thanatoy"[3], *commentatio mortis*[4] ha pretendido que esta actividad sea fácil. La pregunta *Was ist das-die Philosophie?*, que él planteaba en 1955 a sus auditores de Cerisy-La Salle en Francia, Heidegger la describía como *"eine geschichtliche, d. h. geschick-liche Frage* "— la pregunta historial de nuestra *Dasein* occidental-europeo".[5] Y como la cuestión de la pertinencia vital que planteo ahora conjuga ya estos diferentes problemas tiene todas las razones de ser ardua." Es "archiproblemático" dice Ortega.

Una manera de abordar nuestra cuestión consistirá en volver a examinar el tan trillado refrán, *Primum vivere, deinde philosophare,* y en comprobar hasta que punto las cuatro palabras que le componen están en realidad cargadas cada una de los sentidos más diversos. No se trata sólo de la multiplicidad de las significaciones dadas al vocablo "filosofar", sino también y tanto de la ambiguedad tan preñada de "vivir". Por otra parte, ¿debemos atribuir un matiz peyorativo al "deinde", como lo hace Diderot atribuyendo al sabio, en contra del pueblo, la inversión siguiente: "Philosopher d'abord, et vivre ensuite si l'on peut"?[6] Sin duda el común de los mortales, incluso los filósofos, entienden más bien el refrán en el sentido de estos propósitos de Shakespeare:

> "I will be flesh and blood; /
> For there was never yet philo- [sopher /
> That could endure the tooth- [hache patiently,/
> However they have writ the [style of gods,/
> And made a push at chance [and sufferance".[7]

Esta dificultad de tener el espíritu suelto como querríamos cuando tenemos dolor de muelas no sólo marca nuestra condición corporal y las dependencias que eso causa, sino ilustra además la unidad de los seres vivos que somos, lo mismo que esta bella analogía de Heráclito:

> "A la manera como la araña desde el centro de su tela siente apenas una mosca que está destruyendo alguno de sus hilos, y hacia allá corre velozmente cual si le doliera lo que al hilo le pasa, de parecida manera el alma del hombre fluye apresurada hacia aquella parte del cuerpo que haya sido herida, cual si no pudiera soportar semejante lesión en un cuerpo con el que tan firme y proporcionadamente se halla unida".[8]

En una palabra, el hombre no es una sustancia separada. Eso dicho, pienso que importa al máximo, darse cuenta del hecho que filosofar y vivir se implican, en verdad, mutuamente. Si filosofar es la actividad vital, por excelencia, vivir sin filosofar de ningún modo es en revancha imposible. La necesidad paradójica de la filosofía es pues por lo menos doble: hay su carácter ineluctable del que hablaré en primer lugar, y luego la cuestión más problemática, y de grandes consecuencias, del ser que la actividad filosófica añade al simple existir del hombre, desde el instante en que él quiere plenamente llegar a ser el que es.

Tratar de saber si debemos, o no, hacer filosofía, es ya filosofar, decían los Griegos arguyendo del hecho que aún la negación de la filosofía es una tesis filosófica, y que se apoya sobre razones[9]. La

objeción natural consistiría en pretender que eso puede ser verdad de la realidad designada por la palabra griega "filosofía" pero no ya de la que recubre — a suponer por otra parte que exista — la palabra filosofía en sus diversas transcripciones modernas o actuales. Como la evasión propuesta por esta objeción es seductora, es sumamente saludable repetir, tras Pascal, que "se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher"[10] ¿Pero la búsqueda, el examen, el descubrimiento de argumentos, la intuición en relación con lo que es y lo que no es, con lo que debe o debería ser y con sus opuestos, todo eso no forma parte de la filosofía, hoy como ayer? Percibir, aprender, asombrarse, discernir frente a la inmensa variedad de opiniones relativas al ser movido, al conocimiento, a lo bello, a las estructuras del comunicable y del incomunicable, al lenguaje, al destino, al sentido de la vida, al porqué del universo, de la sociedad humana, esforzarse, en una palabra, por entender la realidad concreta y abstracta, en su detalle como en su totalidad, es sin duda alguna filosofar, hoy como ayer, cualesquiera que sea la escuela, las escuelas o las historias del pensamiento de las que uno se reclama o rechaza. Escuchemos, por lo demás, este testimonio reciente de un eminente sabio francés:

> "Très probablement, le clivage "science-philosophie", si cruel de nos jours va s'atténuer. Il était de bon ton — et il l'est encore sans doute — dans les milieux scientifiques, de dauber sur la philosophie. Et cependant qui pourrait nier que les seuls problèmes réellement importants pour l'homme sont des problèmes philosophiques. Mais voilà, les problèmes philosophiques étant les plus importants, sont aussi les plus difficiles; dans ce domaine, faire preuve d'originalité est très difficile, a fortiori découvrir une nouvelle vérité". [11]

De todas as maneras, si la filosofía es vana, es que existe un mejor modo de acceso a lo que es (o no es). Este mejor modo de acesso será la verdadera filosofía. O incluso la filosofía podría ser declarada vana porque no existe otro acceso a la realidad distinta de la acumulación de riquezas, o del método de experimentación en laboratorio, o de la poesía lírica, o ¿qué sé yo? En cuyo caso esos modos de acceso son la verdadera filosofía, sea aisladamente, sea reunidos, e incumbe a los promotores de estas tesis el demostrarlas. Una tercera posibilidad, es, por supuesto, que la filosofía sea vana a secas, ya que no existiría ningún modo de acceso a lo real: todo no sería más que verbosidad o todo no puede y no debe ser sino "acción" en un sentido de este término que queda por definir. He ahí lo que se debe demostrar de una vez para siempre, con argumentos decisivos. Lo que es evidentemente obra filosófica, a la que se han aplicados muchos filósofos. Pero no han logrado convencer, testigo la plétora de filósofos, por una parte, y testigo, a pesar de esta plétora, la sed inalterable de filosofía, de pensamiento vivo, de verdad y de libertad que es uno de los signos de nuestro tiempo.

El aspecto ineluctable de la filosofía va, en suma, de sí, y explica porqué todo hombre, en su hora, se pronuncia de manera a veces perentoria, o desenvuelta, y mu-

chas veces sin saberlo, sobre cuestiones de alcance filosófico profundo. A menos de ser mantenido a distancia por un lenguaje técnico, el hombre de la calle — lo que todos somos — se complace con gusto en filosofar, así como lo testimonia la sabiduría popular, y en consecuencia, el lenguaje corriente, cuyo análisis interesa, por esto con toda razón a una de las tradiciones anglófonas contemporáneas. Es más bien nuestra familiaridad con la mayoría de las cuestiones y presupuestos que rozamos en el cotidiano y la facilidad que esto provoca quien oculta la dificultad real de un examen profundo de esas mismas cuestiones.

El interés de esta necesidad de hecho de la filosofía radica más en sus propias razones. ¿Cuales son? Parece, en todo caso, que el hombre no ha nacido unicamente para la acción en el sentido limitado del término, sino también para la inteligencia. ¿Quiere esto decir que él "ama" naturalmente "la sabiduría"? Es mal método limitarse a la etimología de una palabra con el propósito de captar todo lo que puede significar. Consideremos, sin embargo, um momento, lo que está a punto de convertirse en un tópico a saber la idea que "sofia" ya no tiene equivalente y que, por consiguiente, "amor de la sabiduría" ya no tiene sentido posible en nuestros días.

Según el testimonio de Philopon, la tradición griega explica la palabra "sofia" (Sabiduría) como un tipo de "safeia" (claridad) "en cuanto que clarifica todas las cosas. Y siendo esta "claridad" algo luminoso ("faes") debe su nombre a éste de "luz" ("faos, fos") porque ella lleva las cosas ocultas hacia la luz. Puesto que, las cosas inteligibles y divinas, como lo dice Aristóteles, aunque sean las más claras en cuanto a su sustancia misma, nos aparecen a nosotros oscuras e indistintas a calsa de la niebla del cuerpo que nos recubre, se ha dado con razón el nombre de "sabiduría" ("sofia") al conocimiento que lleva estas cosas hasta la luz para nosotros"[12].

Para Merleau-Ponty, "philosopher c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire"[13]: Ahora bien, he aquí tres de las palabras griegas más frecuentes "ketein, theorein, legein". Creo, por mi parte, que las reflexiones de Heidegger alrededor de las nociones griegas que componen el concepto de filosofía son juiciosas y que no se equivoca al afirmar, por ejemplo, que nuestras preguntas y nuestra manera de preguntar son griegas: así el "ti estin". Ese "ti" se emplea de muchas maneras diferentes; el ¿qué es eso...? es de origen griego, pero hay que perseguir su sentido y no satisfacerse con hacer resonar las palabras. Con motivo de su interrogación sobre la esencia de la verdad, Heidegger repite que "la cuestión única" es: *was das Seiende als solches im Ganzen sei*" — ¿qué es el ente como tal en su totalidad?"[15]. Y sin embargo, dice él, "¿la pregunta de la essencia no es el problema más inessencial y más gratuito que uno pueda plantearse?" Eso a los ojos del entendimiento que "se empeña en sostener las exigencias del inmediatamente útil y se eleva contra el saber relativo a la esencia del ente, saber fundamental que lleva desde hace mucho tiempo el nombre de filosofía".[16]

No sin pesimismo, Heidegger me decía, en junio 1973, que la filosofía analítica era en su opinión *hoffnungslos* — que la técnica aleja de la naturaleza y de los fe-

nómenos, y bajo este aspecto, de la fenomenología en el sentido exclusivamente griego de este término, es decir tal que practicada por los Presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles — "ofis adelon ta fainomena": "Vista-de-ojos: lo que oculta lo luminoso." [17] No dudo que los especialistas del pensamiento oriental puedan establecer sin pena analogías entre estos propuestos y, sobretodo, los de ciertos capítulos del *Tao. Mutatis Mutandis,* las observaciones de Heidegger se acercan a las de Ortega cuando escribía; "La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado — en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia* que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: ontología." [18] Y en relación con el carácter gratuito de la filosofía, Ortega testimoniaba con magnanimidad que es "el esfuerzo intelectual por excelencia — en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo." [19]

Tras estas notas linguísticas y este recuerdo de puntos de vista de filósofos eminentes de nuestro siglo volvamos a la experiencia común. ¿El amor de la sabiduría, de la verdad última, le son tan extranjeros? De hecho, quién se jactaría aun en el cotidiano de una predilección por lo contrario de la sabiduría? ¿De cultivar la ignorancia, por ejemplo, el entorpecimiento, la demencia, la irresponsabilidad, no a título esporádico sino permanente? Tales son, sin embargo, algunos opuestos obvios de la sabiduría. ¿Quién preferiría invariablemente la opacidad, el desorden, la turbación, las tinieblas, la falsedad, la nada y la noche, a la claridad, el orden, la lucidez, la belleza, la penetración, la visión, el explendor, y el día? ¿El hombre no parece siempre en busca de la luz? Lady Macbeth tiene horror del día o de las estrellas.

"Stars, hide your fires!
Let not night see my black
[and deep desires" [20]

"Come, thick night
And pall thee in the dunnest
[smoke of hell
That my keen knife see not the
[wound it makes,
Nor heaven peep through the
[blanket of the dark,
To cry, Hold! Hold!" [21]

En lo que se refiere al propio Macbeth, Hecate resume maravillosamente las razones de su destino.

"He shall spurn fate, scorn
[death, and bear
His hopes 'bove wisdom, grace
[and fear;
And you all know security
Is mortals 'chiefest enemy." [22]

No nos gusta en general la ilusión y no nos complacemos con ella, como en lo superficial, sino por el descanso o las diversiones que pueden procurar. En cuanto a la mentira, la traición, y, sobre todo la hipocrecía, son universalmente aborrecidas. ¿No es una prueba de que el hombre ama la verdad? Tomo aquí esta palabra "tan noble y sin embargo tan agotada, hasta el punto de estar casi

desprovista de sentido",[23] como lo escribe Heidegger, en su acepción corriente. No es porque el hombre tiene una pasión por la verdad vivida, también, por lo que se conmueve frente a Edipo en Colona cuando éste declara, al final de sus días: "Es pues cuando ya no soy nada cuando llego a ser verdaderamente un hombre?"[24]. Es el ser en oposición al parecer y el haber lo que triunfa aquí, y el hombre que no vive más que por el parecer teme los ojos agudos y termina por aborrecerse a sí mismo. Pues amarse verdaderamente es querer el bien para sí; es pues en el orden del ser, no del haber y aún menos del parecer donde se verifica el amor de sí fundado sobre el bien.

¿Qué pues más eternamente y cotidianamente actual que la luz y eu deseo que tiene el mismo que en ellos se reposa? ¿Un brillo y un calor vivificante, como el del sol, no es lo que todo hombre desea naturalmente, por poco que se despierte? Entiendo ante todo una luz que inunda de intelegibilidad precisamente el ser y la inagotable realidad.

Vengamos a la acción y también al inmediatamente útil del que fué cuestión antes. Debe de todos modos ser evidente a quién no es prisionero de una u otra servidumbre que queriendo actuar antes de mirar, uno se desearía, salvo si algún olfato le salva. En razón de la anterioridad del ver sobre el actuar, el primer acto, aún en el orden de la acción, será pues de buscar la luz: previsión, providencia, visión, prudencia, significan cosas concretas de las que los grandes hombres de acción, encargados, por ejemplo, des destino de las naciones, han medido el peso o la falta.

Más imperioso todavía es la necesidad de teoría justa en vista del actuar; el que dirige está obligado de saber lo que es y lo que debe ser con tanta agudeza como es posible. También le hace falta, entre otras cosas, pero a título primero e indispensable, el consejo de intelectuales responsables. Estas palabras del General de Gaulle recojidas por Malraux son en este aspecto elocuentes:

> "Voyez-vous, il y a quelques chose qui ne peut pas durer: l'irresponsabilité de l'intelligence. Ou bien elle cessera, ou bien la civilisation occidentale cessera (...)
> Montesquieu m'eût dit des choses importantes. Mais quand j'ai interrogé nos intellectuels, ils m'ont dit des choses qui n'avaient pas de conséquences. Vous comprenez? Ils jouaient un rôle. Souvent avec désintéressement, parfois avec générosité. Avec générosité, *mais sans conséquences*. Or, la bêtise peut parler pour ne rien dire; l'intelligence, non. Vous verrez. Il faudra en revenir à savoir ce qu'on pense. On peut se battre pour des passions confuses, on ne peut pas — vous voyez ce que je veux dire? — se battre toujours pour des calambredaines."[25]

De Gaulle se queja en este caso de una gratuidad irresponsable, la del juego, y no de la gratuidad de la verdad o de la fausedad. Esta última, Albert Camus, la ha admirablemente estigmatizado en su mejor libro:

> "Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait. Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l'excuse de l'amour. Ils sont adultes, au contraire, et leur alibi est irré-

futable: c'est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges". [26]

La responsabilidad — pensamos en la inquietud maternal por el niño enfermo, por la noche — está hecha de solicitud y de una capacidad constante de alerta. De un modo semejante, la irresponsabilidad en cuestión se define por el sueño, el descuido, la inconsciencia; la más peligrosa, ya se vé, es la inconsciencia, en cuanto está animada de una pasión de seguridad ciega análoga a la que posee Macbeth: "desde el instante en que el crimen se razona, éste prolifera como la razón misma" [27]. Pero hay además la irresponsabilidad grave, engendrada por l'*apaideusia,* el primarismo de la doble ignorancia, éste que hace creer en el éxito inmediato, en la técnica, en el positivismo como criterios únicos de certitud, dejando de lado el orden de las verdades morales, metafísicas — que crea e instala, en resumen, los expertos en sombras, al fondo de la caverna platónica.

El error del intelectual, por consecuente, y sobretodo del filósofo, es de dudar de su responsabilidad propia, él que es como el ojo o el oído del viviente, y de refugiarse exclusivamente en la acción, en la ejecución, donde importa poseer buenas piernas y buenos brazos, por cierto, pero para qué uso y conforme a qué objetivo? Lo más opuesto a la libertad verdadera es sin embargo la servidumbre "insensée". La responsabilidad propia del filósofo es inmensa: basta tomar acto de los problemas que plantean para él, por ejemplo, las ciencias experimentales y las técnicas, la vida social y política, la teología, todo hombre en suma, para caer en la cuenta de la amplitud de su tarea. Es lo que podríamos llamar la necesidad social del filósofo. Denegarla será mentir, drogar una juventud llena de interrogaciones.

En realidad, una denegación semejante puede tomar la forma de la dimisión, de la impostura, o sencillamente consistir en dar prioridad a lo que es secundario, y en no dar importancia a lo que la tiene. Y son maneras de servir el error las que, en diversos grados, participan netamente a la mentira. Pues, el enemigo natural del error nunca ha sido el poder; su aliado natural, es siempre el parecer y lo que lo entretiene — la droga en sus sentidos propios y metafóricos. La sola presencia en el hombre del ente, de todo lo que es, es decir el conocimiento siempre reconquistado de lo verdadero, disipa el error. Más precisamente, en nosotros, este enemigo natural del error es la inteligencia y su actividade, en la medida en que se deja aclarar por lo que es, y libremente elije hacerlo. La condenación de Sócrates fué una confesión de impotencia: la verdad es bien común por excelencia y buscar, por ejemplo, la naturaleza de la justicia, o el fin de la educación, es servir cada hombre. Lo que no implica de ningún modo que uno llegue entonces a ser justo, puesto que el problema del actuar supone además la plena entrega de la voluntad hasta en los actos singulares. Tampoco justifica esto finalmente, la doctrina del filósofo-rey. Estas dos cuestiones desbordan completamente mi actual propósito.

En cambio, eso dá, otra vez, mucha razón a Shakespeare:

O hateful error, melancholy's
[child,
Why dost thou show to the
[apt thoughts of men
The things that are not? O
[error, soon conceived,
Thou never comest unto a
[happy birth,
But kill's the mother that
[engender'd thee! [27]

¿Porqué llamar al error, "hijo de la melancolía"? (en el sentido anticuado del término, por supuesto). Los estados depresivos y cualquier situación patológica similar desvían de la luz y encierran en un tipo de subjetivismo excesivo — al límite, el solipsismo — semejante al de los sentidos, cuando desmedidamente excitados — (bajo el efecto de los estupefacientes, por ejemplo), obnubilan la inteligencia. Sin duda, Pascal pensaba, como Shakespeare, en tales estados al acusar tan severamente la imaginación de ser "maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours." [28]

Esto nos lleva naturalmente a un último aspecto de la necesidad de la filosofía, aspecto sin duda el más importante. No sabría expresarlo mejor que Ortega mismo:

> Si por necesario se entiende "ser útil" para otra cosa, la filosofía no es, por lo menos primariamente, necesaria. Pero la necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin. La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es — el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosófar. Esta necesita de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial. Por eso Aristóteles no vacila en decir respecto de las ciencias: *"anankatióteroi pâsai, ameínon d'oudemia". [Metafísica. 983 a 10. Todas son mas necesarias, pero superior ninguna.]* Sugestivamente, Platón, cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más riguroso, allá en pleno diálogo *Sophistés,* dirá que es la filosofía *"hé epistéme tôn eleútheron,"* cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas. (...) La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sin razón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto. [29]

Nos encontramos, pues, de nuevo, en presencia de una afirmación de gratuidad — unida sin equívoco a la necesidad misma de la filosofía. ¿Qué quiere esto decir?

El problema constante del hombre es llegar a ser lo que es, mostrarse digno del ser histórico al cual está llamado por naturaleza desde su nacimiento. No tenemos más que una vida, que hemos de llenar según nuestra elección. Recordemos el principio de la argumentación de Beatríz:

Lo maggior don che Dio per
[sua larghezza
Fésse creando, ed alla sua
[bontate
Più conformato, e quel ch'e'
[più appreza,

Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e sole, fuoro e son
[dotate. [30]

Ahora bien, el hombre vive de artes y de ciencias. Por medio de ellas, conquista su libertad en el

plano natural y responda a la hermosa pregunta de René Char: "Vie, où est ta victoire?" [31]

Amar la vida es amar ver, oír, comunicar sus percepciones, pero la actividad en sí misma la más deleitosa entre todas es la de pensar, que es ante todo, como también la de ver, inmanente y gratuita. Las actividades más agradables en sí mismas participan de esta vida de la inteligencia. Imaginemos, por imposible que sea, lo que podría ser una vida humana sin pensar. El grado de evidencia del gozo que proporcionan estas actividades depende evidentemente de la experiencia de cada uno; así como el ciego de nacimiento está privado del gozo de ver por ver — lo adivina un poco —, así quien nunca *ha pensado* matemáticas no puede conocer por experiencia la delectación del bello matemático. ¿Porqué, en fin de cuentas, aspira toda nuestra vida al ocio, si de todas formas habría que ocuparle? Los sucedáneos proliferan, claro, así como las propagandas que intentan someter sea a la producción externa sea a las delectaciones sensibles que comportan menos de conocimiento. No hay medio más eficaz de ocultar al hombre su destino verdadero y de incitarle, *de facto,* a la desesperanza o al odio, que ahogar, atrofiar el hambre y la sed de luz verdadera sobre el bien, lo bello que no dejaron de celebrar pensadores, sabios y artistas a través de los tiempos. ¿Cómo amar lo que no conocemos en absoluto? ¿Y cómo no conocer que, en fin de cuentas, la felicidad no puede consistir más que en una actividad inmanente, y por tanto independiente — autónoma, es decir que permite llegar por sí mismo al bien hacia el que todos tienden, puesto que todos huyen del mal, de lo feo, de la nada? Así, la necesidad de la filosofía es parte de la necesidad de la felicidad.

Las artes liberales, las bellas artes, arraigan en el deseo natural de conocer que se encuentra en todos los hombres en distinto grado, al mismo tiempo que en la insatisfacción resentida hasta que un arte comienza a colmar ese deseo: escuchar por escuchar ha produzido la música y así sucesivamente. También es claro que la actividad de pensar necesita ser perfeccionada por un arte, que es, para terminar, el fruto de la experiencia filosófica.

Así como todos no pueden disfrutar igualmente del placer musical, tampoco todos pueden filosofar de la misma manera. Todos tienen derecho a ello en la medida de sus capacidades. Si los verdaderos expertos en música saben juzgar mejor de su disciplina, los auténticos sabios saben juzgar en materia de sabiduría. Sin embargo la verdad está en todas partes, en los cielos que observamos como en nuestros corazones; no necesitamos instrumentos especiales ni sitios privilegiados para dejarnos impregnar de la totalidad de lo que es.

¿Pero es que hay algo tan noble que pensar? Si, ya que por esta actividad, con tal que esté bien llevada, somos *de una cierta manera* todas las cosas, inclusive las más nobles. Todos los hombres que han enunciado esto antes que nosotros en la historia han dejado la escena visible del mundo como la dejaremos nosotros. Pero el Ser, el Bien, lo Bello *son* (mientras que sus contrarios les deben la sola integibilidad de que disponen). Ahora bien, su lugar actual, es vuestra inteligencia y la mía, y

sin duda el amor que tenemos por ellos.

¿Porqué dejaría de existir este lugar?

NOTAS

1. Platón, *Apología de Socrates*, 38 a, trad. Luis Noussan-Lettry, tercera edición, Buenos Aires, 1973.
2. *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, by Norman Malcolm, Oxford, 1958, p. 39.
3. Platón, *Fedón*, 81 a; cf. 67 d-e; 64 b.
4. Cicerón, *Tusculanes disputationes*, I, 74: "Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est."
5. Cf. trad. fr. *Qu'est-ce que la philosophie?*, por Jean Beaufret y Kostas Axelos, Paris, Gallimard, 1957, p. 21.
6. *Claude et Néron*, II, 2; citado por Littré, *s. v.* "philosopher".
7. *Much Ado about Nothing*, V, i, 34-38.
8. DK 22 B 67a, trad. Juan D. García Bacca, in *Fragmentos filosóficos de los Presocráticos*, Caracas, s. d.
9. Cf. Aristóteles, Protrepticus, fr. 2 (W. D. Ross, *Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955).
10. *Pensées*, 24 (Chevalier).
11. René Thom, *La Science malgré tout*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 17, Organum, Première édition, novembre 1973, p. 10.
12. Philoponus in *Nicom. Isagogen* I. 1., in Aristoteles, *Fragmenta selecta*, ed. cit., p. 76.
13. Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 (Coll. Idées), p. 49.
14. Cf. *Was ist das — die Philosophie?, passim.*
15. *Vom Wesen der Warheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, p. 94 (trad. fr. A. Waelhens y Walter Biemel, Louvain, 1948, p. 100).
16. Ibid., p. 73; cf. trad. fr. cit. p. 66.
17. DK 59 B 21a; trad. Bacca (*cit. supra*, n. 3).
18. *¿Qué es filosofía?*, in *Obras Completas*, VII, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 342.
19. *Ibid.*, p. 329
20. Shakespeare, *Macbeth*, I. iv. 50-51
21. *Ibid.*, I, v. 51-53
22. *Ibid.*, III, v, 30-33
23. *Vom Wesen der Warheit*, ed. cit. supra n. 15, p. 74.
24. Sófocles, *Oed. Col.*, 393
25. André Malraux, *Les chênes qu'on abat...*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 211-212.
26. *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951 (Coll. Idées), p. 13.
27. *Ibid.*
28. *Pensées*, 104 (Chevalier)
29. *Op. cit.*, p. 330
30. Dante, *La Divina Commedia*, Paradiso, Canto V, 19-24
31. René Char, *Voyageurs*, in *Aromates chasseurs*, in Revue "Argile" I, no. 18, 1974

EL DESENVOLVIMIENTO DE LA FILOSOFIA

Prof. Dr. AGUSTIN BASAVE
Vice-Presidente de la Asociación Latino-Americana de Filósofos Católicos y Presidente del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Aunque no existe una definición de la filosofía en la que todos los filósofos estén de acuerdo, es lo cierto que todas las filosofías pretenden dar una *explicación fundamental de la realidad entera.* Por debajo de las pugnas de la historia, los filósofos han perseguido siempre un mismo objetivo: la *sabiduría humana.* La tradicional definición de la filosofía como *conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden natural,* recoge la fundamental coincidencia genérica de todos los sistemas, a saber: que la filosofía pertenece a un orden cognoscitivo — no afectivo — y que pretende saber decir las últimas razones de realidad universal.

Es preciso, sin embargo, no dejarnos llevar por un optimismo racionalista. La filosofía pretende llegar a una integral comprensión de la realidad total, pero una cosa es el intento y otra, muy diferente, la realización. Nunca llegaremos a conocer, exhaustivamente, el orden natural. Nos topamos, al final de cuentas, con el misterio, con la franja nebulosa... El último acto de la razón — como lo advirtió Pascal — es reconocer que la razón tiene límites. Cabe agregar, no obstante, que como no se pueden establecer "a priori" estos límites, siempre es posible, en la práctica, el progreso indefinido del filosofar.

Algo le falta a la clásica y tradicional definición de filosofía. Autores muy próximos a la filosofía aristotélica y medieval han hecho notar que esa definición, aunque cierta, es incompleta. En efecto, échase de menos el aspecto de "sabiduría vital de los últimos problemas humanos" que tiene la filosofía. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre,

nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio del existir — dicho sea con absoluta sinceridad — no nos interesa.

En español, la palabra "filosofía" designa la suprema ciencia natural puramente humana. Fruto, esta designación, de la concepción greco-latina que entre nosotros siempre ha estado presente. Etimologicamente la voz — filosofía — formada por dos palabras griegas "philo" y "sophia" — significa amor o tendencia a la sabiduría. Ni ignorancia infrahumana, ni sabiduría divina. Trátase de un saber natural y propiamente humano, de la justa medida de la potencia intelectual del hombre. Al hombre sólo le es posible conseguir una docta ignorancia (bien distinta, por cierto, de la ignorancia del palurdo). Desgraciadamente esta docta ignorancia, de pura cepa socrática, ha sido amplificada hasta el extremo por el "problematicismo filosófico" y por la "dialéctica del no-saber". Bástenos decir que el hombre, aunque nunca llegue a poseer la sabiduría en plenitud, siempre tenderá hacia ella y de ella recibirá reflejos y orientaciones. Ese poder zaumásico que nos lleva al propósito de lograr ese anhelado saber de la universalidad de lo universal, es irreprimible e inocultable. Antes que otra cosa, la filosofía es una realidad vital, un hecho histórico. Filosofamos porque sentimos, como ley imperiosa de nuestra mente, la necesidad de buscar afanosamente la verdad, para hacerla sustancia propia ("amplexus veritatis"). Tengo la certeza de que antes de haber sido la filosofía una autentica realidad dentro de mi espíritu, ha estado ahí, como algo existente — en libros, cátedras, sociedades y congresos — fuera de mí. Manifestación, si se quiere, social, externa, visible e impositiva de su existencia; pero no por ello menos contundente. Y esta manifestación objetiva, histórica, me enseña por de pronto, que no estoy frente a un cuerpo de verdades acabado, concluido. A modo de "Geiser" incontenible brota de mi propio ser el afán de investigar la verdad, arribando hasta el ser de las cosas, hasta la comprensión cabal del Universo. Me importa poner en claro el qué de las cosas y el qué de mí mismo. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Por mi propia cuenta y riesgo personal ando en pos de verdades comprometedoras. No se trata de verdades como las de la Botánica o la Mineralogía. Se trata de un *imprescindible menester de ubicación y de autoposesión*. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con la filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Pero esta filosofía no es una simple abstracción: es la vida, en su sentido radical, henchida de significación.

Las hipótesis del hombre de ciencia — falsas o verdaderas — no alteran la vida del científico. Otra cosa ocurre con el filósofo. Su vida queda radicalmente afectada por el hecho de que admita o rechace la existencia de Dios; por el hecho de que encuentre un sentido y un fin del mundo o porque crea que el Universo es el resultado de ciegas combinaciones mecánicas; por la conclusión de que el bien sea una realidad o una ilusión... Las diversas filosofías

determinan cosmovisiones fundamentalmente diferentes. Ya por el hecho de que estemos insertos, *enviados* o puestos en un mundo dentro del cual hemos de hacer nuestro quehacer — faena vocacional — y ante el cual hemos de ser responsables, estamos comprometidos. Pero este compromiso vital se vuelve lúcidamente consciente — y por ello mismo apremiante — con la filosofía. Asumimos, al filosofar, el riesgo y la responsabilidad. Puedo equivocar mi ruta y debo responder de mi vida. Mi conciencia histórica me solidariza con las generaciones pasadas y me señala mi responsabilidad ante las generaciones futuras. Con mi conducta me juego mi vida y, en parte, la vida de otros. No puedo ser espectador. Tengo que ser actor. Actor que actúa en una vida que es conflicto, desazón. Y mis acciones — para que no sean simples agitaciones — tienen que estar precedidas de contemplaciones.

Necesito cultivar la reflexión filosófica para saber ver, saber pensar, saber sentir, saber amar, saber decir, actuar y vivir. En este sentido, el saber filosófico — integral, armónico y coherente — reviste para el hombre una importancia extraordinaria e insustituíble. No puedo quedarme en la superficie de las cosas. No quiero detenerme sino hasta llegar a la causa primera, al origen y razón de las cosas. Siento el imperativo de acercarme a la esencia, a la estructura óntica de los objetos, y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico.

Pero no basta apuntar la necesidad de cultivar la reflexión filosófica, como un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión; menester es inquirir por el fundamento y por el sentido del filosofar.

Nuestra condición de seres contingentes es, en una gran medida, incertidumbre sustancial. Inseguridad y riesgo son notas inseparables a la vida humana. Nuestras adquisiciones, fruto de laboriosas faenas intelectuales, son siempre precarias. Tenemos que pensar — y pensar bien — para poder subsistir. Quisiéramos eliminar la incertidumbre y eu riesgo. Y si no podemos eliminarlos del todo, aspiramos, por lo menos, a guardar el equilibrio. Tenemos que elegir y decidir, a cada momento, la dirección de nuestra vida. Pero la filosofía no puede quedar reducida a una meditación sobre la vida o sobre la historia. No se trata tan sólo de inquirir la razón de mi ser en el mundo, sino de investigar, también, el significado propio del mundo em que tengo que vivir. No me basta saber cuál es la más íntima contextura del espíritu humano, aspiro a desentrañar el significado y el fin último del universo. Esto quiere decir, en otros términos, que anhelo descubrir el principio absoluto de la vida universal y el fundamento de los valores espirituales.

Estando en soledad, y en el mundo, me encuentro a mí mismo sintiendo la tensión entre mi desamparo ontológico y mi afán de plenitud subsistencial. Filosofo porque aspiro a la plenitud subsistencial y porque quiero protegerme contra mi desamparo ontológico. Pero como toda plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo, prosigo filosofando siempre, en mi "status viatoris", hasta llegar a la muerte.

¿Qué tipo de hombre es el filósofo? ¿Qué afanes le llevan a la filosofía? ¿Qué busca, en definiti-

va, tras de sus pesquisas? Conviene examinar, más detenidamente, la significación del filósofo.

El filosofar no acontece accidentalmente. Por el mero hecho de existir humanamente acontece la filosofía como producto del filosofar.

Cuando filosofamos, lo hacemos con todo nuestro ser. Nos convertimos en altavoz entiativo de las cosas, como apuntó una voz española entre nosotros. Gracias al hombre las cosas salen a la luz de lo inteligible y se rescatan del olvido. Pero la liberdad en la contemplación requiere una continua ascética del pensamiento y del órgano cordial, que es incompatible — en el filósofo, por lo menos — con el afán concreto de riqueza o de poder. No se realiza el anhelo socrático de despojarsē de lo corpóreo, sin una tensión dolorosa del alma hacia la verdad. Sin esta castidad especulativa no hay sabiduría humana posible, aunque exista toda la complacencia estética que se quiera; una disposición filosófica está siempre admirando, percibiendo, inquiriendo problemas, incógnitas, arcanos que al vulgo le pasan desapercibidos. A esta disposición de inocente e inquieto niño se debe aunar un rigor metódico incompatible con la facilidad y ligereza del saber vulgar.

Para alcanzar una concepción del mundo, coherente y armónica, que reduzca todos los especialismos a sus justas proporciones, se requiere la filosofía. Y se requiere, también, para que el espíritu adquiera su temple y su cohesión interna. Sobre el analfabetismo filosófico nunca se ha edificado ninguna cultura superior.

La Filosofía como propedéutica de salvación — tal como la entiendo yo, por lo menos — no sólo es contemplación de lo eterno (facultad intelectiva), sino también dominio sobre lo temporal, disposición de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Nos muestra el "para qué" de nuestra vida pero no el "cómo"; nos hace entrever la dichosa plenitud pero sin darnos los viáticos para arribar a ella. La ética, al proponernos una felicidad sobrehumana, agrava nuestra desdicha, cuando no desemboca en la religión, y puede llegar a ser, según expresó Jolivet de la filosofía no cristiana, obrera de desesperación. El filósofo cristiano no está atado por su fe para contemplar la verdad, ni esa fe oscurece la visión, antes por el contrario alumbra y purifica la facultad cognoscitiva. La filosofía, inseparable de "una información total de la vida en orden al servicio de la verdad", no es soberbia, como lo asegura Gaos. Soberbio puede serlo el filósofo, cuando en lugar de volverse a la fuente de todo saber, se siente como Dios, engreído con su finito saber de dominación por principios. No confundamos el orden de especificación con el orden de ejercicio. La filosofía auténticamente humana tiene su raíz en la humildad. ¿Acaso no somos "humus", tierra, nada prenatal? Ser descubridor y siervo de la verdad no es lo mismo que ser la Verdad o el Autor de las verdades.

La filosofía no es tan sólo un saber sino una forma de ser hombre, una actitud vital, un ejercicio de perfección y de dignificación humana. Es claro que una afirmación como la precedente implica la primacía existencial de modo hondo e inextinguible. Su anhelo de verdad es filosófica inquietu de explicación, pasión meditabunda, "ánimo constante e incorruptibile de aventura que tiene

mucho de heroico", como lo dijo y lo vivió, entre nosotros, Antonio Caso.

Muchas cosas hay que de poco o nada aprovecha al hombre el saberlas. De mí sé decir que sólo me interesan, verdaderamente, las cosas que tocan a la eterna salvación. Y me parece que el humilde conocimiento de mi ser es camino más seguro para llegar a Dios que la física nuclear, por ejemplo. Vivir filosóficamente es sentir en carne viva el anhelo de conquistar la verdad y es también aceptar da responsabilidad hasta de su pensamiento y de una palabra ociosa. Todo reviste gravedad en la vida humana. De un momento cualquiera pueden derivarse formidables consecuencias. Por eso es preciso dirigir constantemente toda la intención del espíritu al debido y deseado fin de salvación. De ahí la austeridad de la vida filosófica, pero de ahí también ese encanto de la búsqueda perenne.

Elaborando los datos de su experiencia, todo hombre digno de tal nombre se construye una visión del mundo y de la vida. En esta construcción, vibrante de vida interior, no se puede prescindir del sentimiento del "yo", de la dignidad de la persona, aunque la verdad deba cimentarse sobre lo absoluto, independientemente de las contingentes fluctuaciones de cada hombre. La visión del mundo y de la vida, que es una teoría sintética de la realidad, no puede ofrecérnosla ninguna ciencia particular. Más allá de las relaciones que estudia la matemática; de los fenómenos estudiados por la física, la química, la biología, etc.; más allá le números y de figuras, de movimientos y de condensaciones energéticas, ambicionamos penetrar ontológica e intensivamente en la realidad, para obtener una explicación del significado de la existencia.

Hasta ahora se nos ha venido diciendo, con notable insistencia, que la filosofía es inútil. ¡Entendámonos! La filosofía es inútil en cuanto su actividad es esencialmente especulativa y no pragmática. En este sentido, habría que decir que todas las ciencias especulativas son inútiles. Algunos filósofos, sintiéndose afectados en la parte más noble de su ser, han creído preciso advertir que la "inutilidad" de la filosofía para la vida puramente pragmática no es, en rigor, una verdadera acusación. Si el supremo valor fuese la utilidad, habría que descalificar a esta noble disciplina. Pero si resulta que lo útil no posee un valor absoluto, sino subordinado, porque sirve *para* algo y se comporta como un medio naturalmente inferior a su fin, podría ocurrir que el pretendido reproche se nos convirtiese en el mejor elogio de la filosofía.

Hay cosas que valen por sí mismas. En este caso, el hecho de que no sean útiles no significa, sin más, que carezcan de valor. Se dice, y con razón, que "la utilidad no debe ser atribuída a Dios, pues su ser no es un medio para ningún ente, sino que todo ente se ordena al Ser Supremo como a su último y definitivo fin". (Millán Puelles). De modo similar, la filosofía no queda desvirtuada por el hecho de que no es útil para la vida práctica. Aristóteles supo ver con toda claridad, que hay un saber que tiene en sí mismo la causa de su apetibilidad. Por eso consideró a la metafísica como una "ciencia libre". Ahora bien, una cosa es que la filosofía no tenga un propósito práctico y otra cosa muy diferente es que carezca de finalidad.

Por ese ensanche del mundo mental, por esa maravillosa ampliación del yo, por esa elevación del espíritu a un plano superior, solían decir los antiguos: "Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas".

Todos los movimientos históricos suponen una filosofía. Los hechos sociales en el tiempo no son sino pensamientos actuados. Para guiar a los hombres, para orientar los destinos personales, se requiere una fuerza rectora. En los problemas humanos más serios y definitivos no se puede prescindir de la filosofía.

Para conducirme y moverme hacia mi destino, tengo la obligación de conocerme a mí mismo. Sólo así podré saber qué puesto me corresponde ocupar entre mis prójimos. En ese sentido cabe decir que el problema filosófico central y transcendental es el problema antropológico. ¿Cuál es la última explicación del sentido y de la esencia del ser humano y de su vida? Precisamente al considerar nuestra propia realidad tropezamos, al buscarle una explicación última, con la existencia de un ente fundamental y fundamentante: Dios. En esta forma, el itinerario parece ser éste: del hombre, esencialmente abierto a las cosas y a sus semejantes, a la comunicación con el mundo y con Dios. Un conocer vital que nos lleva al ser es algo más que una pura especulación: es un conocer comunicativo.

En tanto que los conocimientos de las ciencias particulares influyen sobre las condiciones de la existencia humana, *la filosofía influye sobre la vida misma del hombre*. El que se consagra a los estudios filosóficos dota a su espíritu de aquella libertad tan necesaria para emprender los vuelos lejanos. Al dejar atrás prejuicios y costumbres, se abre un ámbito de posibilidades hasta entonces no sospechadas. Es como si rompiese el cascarón de un mundo cerrado, preciso, definido; un mundo de opiniones hechas, que fueron elaboradas sin la participación personal. En lugar de un panorama limitado que nos mantenía como cautivos de caverna (recordemos el mito platónico), se abre ahora el Universo en su totalidad. Rotas las tiránicas ataduras de la vida ináutentica — el "se dice", "se habla", "se hace", "se acostumbra" — el espíritu cobra agilidad y termina por penetrarse de la grandiosidad y serenidad del objeto contemplado.

La filosofía es imprescindible e inevitable. Los que aplazan la verdadera aventura filosófica, viven, sin saberlo, con una filosofía miserablemente anémica. Pero lo que resulta imposible es desentenderse, en absoluto, del filosofar. Porque en todos sus aspectos, humildes o elevados, la existencia del hombre es la búsqueda de la verdad. Sabemos que sin la verdad — humanamente hablando — no hay verdadera vida ni vida verdadera.

Todos eses afanes humanos por la ciencia, por el poder, por el placer y hasta por Dios, serían ininteligibles sin la consideración de un ser desamparado, indigente, insuficiente, que busca un completamiento esencial, una estabilidad que le falta. Si buscamos algo es que no somos ese algo y no lo poseemos. Pero la búsqueda no se quiere por la búsqueda misma, sino por el encuentro. No podemos, en consecuencia, consolidarnos en la búsqueda. Aunque reconozcamos nuestros límites y trabajemos dentro de ellos andamos en pos de

adquisiciones. *Somos posibilidades porque antes somos entes anhelantes de perfección. Justamente por ese carácter de incompletud y limitación que nos condiciona, nos vemos estimulados y comprometidos a filosofar. No se trata de oficio de filósofos, sino de condición de hombres. Sólo el desconocimiento de nuestra finitud nos mantendría fuera del compromiso de filosofar.* Una vez conocida y sentida — cosa por lo demás insoslayable — la finitud nos espolea, de un modo o de otro, a superarle. *El hombre no puede aceptar nunca, a ningún precio, la contingencia. Por eso no cesa de buscar y de invocar un absoluto que le salve, en cierto modo, de su contingencia. Y bien podríamos decir que esta búsqueda y esta invocación constituyen su humanidad misma.*

La filosofía, al fin cosa humana, está, en última instancia, como todo lo que es humano, al servicio de la vida, a disposición del hombre. Trátase de un saber para vivir. Necesito conocer, tener una certidumbre radical, formarme una cosmovisión. No hay manera de vivir humanamente en la tierra sin construirse una "idea del mundo", sin conocer la situación y la circunstancia. Vivir aquí ahora significa entrar en relación con el contorno y tener conciencia de la época. Pero no se vive solamente para el "aquí" y para el "ahora". Por su comunión con la verdad, el hombre se evade de la cárcel espacio-temporal.

A menudo se olvida que el filósofo es, antes que sujeto cognoscente, sujeto existente. Y como existente no puede dejar de traducir, en la filosofía, el sentido de su existencia. No se trata tan sólo de elaborar una filosofía *de* o *sobre* la existencia humana, sino de que la filosofía misma sea existencial, convirtiéndose en un modo de vida auténtica. Filosofar es abrazarse a la verdad o no es filosofar.

Al hombre le interesa, ante todo, una doctrina sobre el sentido de su existencia y de su destino. Por eso la filosofía resulta un saber interesante en grado sumo. ¿Cómo no va a ser interesante — y comprometedor — un saber que abarque todos los aspectos del hombre y de la existencia humana? Sin la experiencia de este existir en toda su plenitud, no cabe ninguna sabiduría. En este sentido, bien puede decirse que la filosofía es la "racionalización total de la experiencia humana". (Bogliolo).

Filosofía y vida no están, ni pueden estar, escindidas. Si la filosofía es la forma más alta de la experiencia humana totalmente racionalizada, filosofía y vida son una misma cosa. La vida — sensible, racional, afectiva — sólo cobra significación tratando de explicarla. Nuestra propia existencia personal no se puede comprender sin relacionarla con la existencia del mundo y de todas las demás cosas. Es preciso llegar hasta donde se pueda en la pretensión de racionalizar la realidad entera. Sin la potencia luminosa del conocimiento jamás nos elevaríamos por encima del universo y nunca nos liberaríamos de las estrechas ataduras del "hic et nunc".

Aunque esencialmente finito, el hombre aspira a lo trascendente e infinito. Sin la participación de esa trascendente infinitud, no hay realización humana auténtica, ni modo de comprender la estructura de nuestra vida. El problema del ser implica el problema de nuestro ser, de nuestro destino.

Tomemos por ahora, como punto de partida, la conciencia. Somos finitos. En esa finitud descubrimos infelicidad, indigencia, imperfección. Pero desde la finitud consciente tendemos al descubrimiento de lo infinito. Por una parte, los bienes finitos. agusanados, solicitan nuestro deseo y nuestra voluntad como si fuesen absolutos. Una y otra vez nos percatamos de su falsedad, de su traición permanente y de su espejismo, pero una y otra vez los volvemos a desear con la misma violencia. Por otra parte, percibimos la trascendencia ilimitada en la vida biológica, en la intencionalidad de la conciencia y, sobre todo, en el ímpetu religioso hacia los valores fundados en Dios. De ahí el desgarramiento de nuestra existencia. Y de ahí también el sentimiento de asco y de tortura. Pero este desgarramiento no autoriza a concluir en el fracaso radical de la condición humana. Fracaso sólo lo puede haber para quien, cerrándose a la trascendencia, nada quiere saber del infinito, decretando en un acto de egolátrica soberbia o de cobardía de avestruz: "creo que Dios no existe". Y entonces, todo lo finito circundante se presenta como absurdo, aburrido, gratuito, desprovisto de valor... No siendo capaz de fundarse a sí mismo ni de comprenderse, lo finito resulta desprovisto de sentido.

Ser hombre es sobrepasar, en cierto modo, la finitud — poniéndose en contacto con lo infinito — sin dejar de ser finito. En la medida en que nos hacemas libremente a nosotros mismos dentro de nuestra radical impotencia; en la medida en que percibimos dichosamente las bellezas intramundanas como dones o destellos de la Belleza absoluta; en la medida en que trascendemos, por el saber, lo limitado y lo finito, tenemos acceso al Supremo e infinito valor de los valores. Y este supremo e infinito Valor de los valores, aunque nos resulte inescrutable, misterioso, inconcebible; *es* y no puede no ser.

¿Cómo salvarnos? El problema de la salvación interesa no tan sólo a la religión, sino también a la filosofía. Díganlo si no, las filosofías salvacionistas — en un sentido o en otro — del platonismo, estoicismo, epicureismo, neoplatonismo, spinozismo, marxismo, positivismo comteano... El afán de salvación, ínsito en esas filosofías o en la nuestra, no es más ni menos que existencia elevada a teoría. El hombre concibe y siente la necesidad de salvarse. Se conoce como limitado y culpable. La verdad, en sus últimas gradaciones, se le escapa y los valores le trascienden. Aspira a ser en plenitud, y no puede ser — en esta vida, por lo menos — en plenitud. Pretende dominar al mundo y el mundo se le rebela. Quiere — cuando quiere — a sus prójimos, y sus prójimos se le manifiestan hostiles o indiferentes. Se afana en unirse a lo Absoluto, confiándose en sus propias fuerzas, y lo Absoluto no le ofrece algún signo ni le proporciona alguna seguridad. ¿Qué puede hacer la filosofía? La filosofía, lo hemos de ver, conoce a Dios — por diversas vías — como la Trascendencia, como lo Incondicionado que el pensamiento no puede determinar y la voluntad no puede captar. Por las huellas que de El hay en la naturaleza, le sentimos lejano y lo concebimos abstracto. Nada nos dice, la filosofía, de cómo es Dios en sí mismo, en su realidad personal. Ningún medio nos proporciona para establecer con esa Divinidad cósmica — abstracta y sin vida personal —

una comunión real. Su papel propedéutico se limita a iluminar el hambre de salvación, a fortalecer la esperanza de una plenitud subsistencial, a definir esquemáticamente las relaciones de los seres contingentes con el Ser necesario. Pero estas elucidaciones filosóficas no son sino peldaños para el ímpetu espontáneo de amor hacia un Dios íntimo y concreto — que nos libere de la finitud y de la culpa. La filosofía, con su camino ascendente de la insatisfacción, nos ayuda a salvarnos — llevándonos al fundamento incondicionado pero no nos salva. Puede mantener, encendido y vivo, el afán de salvación, pero no lo quede satisfacer. Puede ser, como lo fue en Platón, un "ejercicio" para morir, una "preparación" a "otra vida", una preocupación por la "salvación" del alma (aunque el mundo y nuestra alma personal no se salvan en Platón). El hombre, en su actitud ética, puede esforzarse por ser justo, por implantar la justicia. Pero esforzarse por ser justo no significa ser capaz de cumplir esa justificación por sí mismo, sin ayuda divina. El camino de la autoperfección es engañoso. Quien olvidándose de su insuficiencia ontológica radical, se estima autosuficiente para conquistar la gloria, termina con el fracaso definitivo de su vida. Si somos esencialmente seres religados, resulta absurdo intentar sustantivarse. La lucha exclusivamente moral por la salvación tropieza con su propio e irrebasable límite. La filosofía tiene que abrirse a la religión, si es que el filósofo — hombre al fin y al cabo — quiere cumplir su misión trascendente. Más allá de la filosofía está la amorosa y confiada entrega creyente a la gracia de Dios.

El desenvolvimiento de la filosofía presenta un aspecto zig-zagueante. A veces se tiene conciencia de seguir itinerarios cerrados, muertos. Los sistemas terminan por cerrarse sobre ellos mismos, agotando sus postulados metodológicos y sus intuiciones fundamentales. Ningún sistema, ninguna cultura, ninguna época han agotado — ni podrán agotar — las estructuras últimas de la realidad en cuanto realidad. El intento de saber transcategorial de esas estructuras últimas y totales del universo, del hombre y de Dios no pasa de ser un intento. Se puede progresar indefinidamente, pero se pueden perder verdades, perspectivas, matices. La conceptuación técnica de las realidades filosóficas luchará siempre contra el coeficiente de subjetividad, sin poder caer de lleno en el abstraccionismo hueco de la notación simbólica. Progrese o no progrese, la filosofía no puede renunciar a progresar. La historia de la filosofía no sólo es la historia de los grandes errores, sino también un sistema de coordenadas para formalizar la compleja experiencia de la existencia humana. El enorme repertorio de problemas crece y se desenvuelve en la historia. La expresión conceptual de las experiencias más variadas está a nuestro servicio. Con la ayuda de la historia de la filosofía podemos plantear los problemas con mayor precisión y rechazar los pseudo-problemas (como el de la comunicación de las substancias en Descartes). Nuevas realidades históricas cobran categoría filosófica cuando las examinamos a la luz de la filosofía. Las relaciones sistemáticas entre realidades diversas van aumentando. A lo largo de la historia se van decantando problemas, estructuras — lógicas,

ontológicas —, relaciones, intuiciones, métodos. Historifiquemos nuestro saber, pero no caigamos en un historicismo — carente de "vis" metafísica — que nos lleve al escepticismo. Porque el escepticismo es la muerte de la filosofía. No es la verdad la que varía, sino el conocimiento o esclarecimiento, en la historia, de una misma verdad. No es la verdad la que ha de englobarse en la historicidad, sino todo lo contrario, es la historicidad la que ha de caber en la verdad. El fundamento mismo de la historicidad es suprahistórico. Y aunque la verdad, la bondad y la belleza se han ido conociendo — mejor o peor — a lo largo de la historia, no confundamos los influjos del momento histórico con la constitución fundamental — sustantiva, inespacial, intemporal — de los valores. Una misma verdad puede ser mejor conocida, más profundizada en un momento histórico.

A diferencia de las ciencias particulares, en la filosofía no se da un progreso continuo. La verdad absoluta que busca la filosofía no está nunca dada. El tiempo puede ser factor de progreso o de regresión y oscurecimiento, porque la historia se hace a golpes de libertad. En cada filósofo auténtico vuelve a nacer, toda entera, la filosofía. Podemos, también, redescubrir verdades y restituir propósitos preteridos. La filosofía no está enteramente prefigurada en su pasado. La capacidad de invención y de sorpresa es nuestra más deliciosa aventura. El desenvolvimiento de la filosofía es fuente permanente de educación y de vida, a condición de que entendamos la filosofía como compromiso. Pese a sus divergencias doctrinarias, se da entre los filósofos una solidaridad fundamental de esfuerzos; una "potenciación máxima del humano saber extensiva e intensivamente considerado, y con cognisción trascendente, según afirmación o aspiración al menos, de todos" (J. Iriarte); un desarrollo del propósito de explicar fundamental e integralmente la realidad. La búsqueda común nos hermana. "Busquemos, recomendaba San Agustín, como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza" (De Trin., IX, c. I). Si la filosofía es problemática, no puede separarse de su desenvolvimiento. Cuando filosofamos, está detrás de nosotros toda una historia de la filosofía que no podemos dejar de cuestionar. El desenvolvimiento histórico obedece a una verdad transhistórica. La filosofía, en su desenvolvimiento, es la negación del escepticismo. Trátase de un esfuerzo heroico de aproximarse a lo verdadero. La conquista de verdades parciales acrecienta nuestro afán de Verdad absoluta. Los destellos de verdad absoluta nos inundan de gozo y de esperanza. Mi sistema — visión parcial de la vida y del universo — puede intercambiarse e integrarse con otros sistemas. La universalidad de lo verdadero no tiene límites. La conquista gradual de la verdad filosófica — inviscerada en lo más profundo de nuestro ser de hombres — acrecienta nuestro afán de plenitud subsistencial.

5

FILOSOFIA E CIÊNCIAS

GLI ESITI DELLA FILOSOFIA DELLA SCIENZA CONTEMPORANEA E LE POSSIBILITÀ ATTUALI DEL DISCORSO METAFISICO

Prof. EVANDRO AGAZZI

La filosofia della scienza è stata, durante i primi decenni del nostro secolo, generalmente caratterizzata de una forte impronta antimetafisica, al punto che presso il pubblico meno specializzato e critico si era potuta fare struda una certa convinzione, secondo la quale l'opposizione alla metafisica era una specie di carattere "naturale" e congenito della filosofia della scienza e, addirittura, qualche cosa che essa derivava dal fatto stosso di cimentarsi continuamente con il rigoroso discorso scientifico. Le cose, invoce, non stavano affatto così: il diffuso atteggiamento antimetafisico di tanta parte della filosofia della scienza del periodo hodierno fra le due guerre mondiali era un fatto puramente contingente, essia sessa conseguenza delle circonstanza che i principali fautori e, anche, i rappresentanti più qualificati della filosofia della scienzz furono per lungo tempo i folosofi neopositivisti, i quali erano rocisamente antimetafisici. È accaduto così che un particolare movimento filosofico, appunto il neopositivismo, ha proiettato sulla filosofia della scienza quelle che erano le sue particolari antipatie contro la metafisica e che questa proiezione è stata, per un certo período di tempo, considerata come un fatto intrínseco alla filosofia della scienza in quanto tale.

Anche dopo questo chiarimento di indole storiografica, resta però sempre possibile la demanda: l'atteggiamento antimetafisico è un "pregiudizio" filosofico, che il neopositivismo ha eviluppato al suo interno e ha poi inicitato nella sua filosofia della scienza, o non è invece una "conseguenza" coerente che esso ha tratto dall'accurata indagine sulla conoscenza scientifica? La risposta a questa demanda non è facile, perchè in realità l'antimetafisicismo neopositivistico ha radici molto complesse al punto da poter essere considerato, a seconda del punti di vista, per un verso una "conseguenza" della riflessione sulla scienza e per un altro verso um "pregiudizio" nei

confronti della filosofia in generale.

Per comprendere meglio questa complessa situazione concettuale, è necessario cogliero quello che può essere considerato, in un certo senso, l'"atteggiamento mentale" dei neopositivisti: essi erane uopini che avevano una grande ammirazione per il cononcere scientifico e vedevano nella scienza, in certo senso, il modello della cultura del nostro tempo e il veicolo attraverso cui esso avrebbe potuto risolvere i suoi problemi, tanto sul piano conoscitivo, quanto su quello pratico. In ciò, possiamo dire, il neopositivismo era "scientista" ed erode dello scientismo che già aveva caratterizzato il vecchio positivismo ottocentesco.

Tuttavia, proprio le disavventure di quel vecchio positivismo hanno indotto i neopositivisti ad assumere alcuni atteggiamenti particolari, como vedramo subito. Infatti, il positivismo del secolo XIX si dichiarava esso pure, a sue modo, antimetafisico e, in senso lato, esso condivideva nella generalità la persuasione di Augusto Comte, secondo cui il progresso del conoscere implica, in ogni campo, il passaggio da un stadio "metafisico" ad uno stadio "positivo"; come tale, quindi, esso pure richiedeva e proclamava il superamento della metafisica e la sua eliminazione in favore della scienza (certo eccezioni, come quella di Spencer, sono più apparenti che reali: infatti lo spazio che Spencer lascia aperto alla metafisica e alla religione, nel dominio dell'"inconoscibile", è appunto un spazio che giace tutto al di fuori della conoscenza, per cui anche Spencer condivite la tesi secondo cui, sul piano anteriormente conoscitivo, la metafisica non ha diritto di cittadinanza). A conti fatti, però, questo superamento della metafisica por fare posta alla scienza si era ben presto rivelato come ha semplice sostituzione di una metafisica nuova alla metafisica precedente e la nuova metafisica era, appunto, la metafisica scientista. Se si intende per metafisica, infatti, un discorso che miri a determinare, in qualche modo, i caratteri essenziali della realtà, con valore di assolutezza e prospettiva di integralità, è chiaro a tutti che il positivismo avava attribuito alla scienza proprio questo compito e questo capacità. Basti pensare al dogma meccanicistico, che caratterizza tanta parte del pensiero filosofico e scientifico del secondo Ottocento, secondo cui la meccanica rappresenta a tal punto la scienza ultima del reale fisico, che essa deve poter fornire il quadro concettuale entro cui ridurre senza eccezione tutti i fenomeni fisici, siano essi termici, elettromagnetici, chimici o biologici. In tale prospettiva, la meccanica veniva ad occupare e evolgero il ruolo di una vera e proprio "metafisica della natura". Ha anche i filosofi che non condividevano una simile prospettiva riduzionistica (come, od esempio, Comte, che ha sempre difeso l'irreductibilità e la specificità delle varie scienza, concordavano sul fatto che, per ogni setore della realtà, era sin determinata scienza (anche se non proprio la meccanica) a dire la parola certa e definitiva. La consequenza immediata era inevitabile: alla scienza veniva riconosciuta in cima di principios la capacità di affrontare e risolvere tutti i problemi dell'uomo, ivi compresi quelli che ancora non si prestavano ad essere trattati scientificamente.

É noto, però, che questo programma di elevazione della scien-

za al rango di nuova metafisica andò incontro ad un completo fallimento: non solo perchè ci si avvide ben presto che l'uomo si trova di fronte moltissimi problemi si quali la scienza non può dare risposta (di qui il sorgero di quella "reazione al positivismo" in filosofia, che si caratterizze per il proliferare di correnti di pensiero di pensiero in senso lato "spiritualista" e antiscientista), ma anche perchè all'interno della stessa scienza si revelò una profunda crisi, prima del punto di vista meccanitistico e, poi, dello stesso modello di scientificità accettato dall' Ottocento. Quanto al primo fatto, basti pensare alle difficoltà insormontabili che si trovarono di fronte coloro che intendevano ridurre alla meccanica le varie branche della fisica: il fallimento di tali tentativi risulta particolarmente chiero nel caso dell'elettromagnetismo, dove si dovettero abbandonare le speranze di caratterizare con parametri meccanici il campo elettromagnetico e, addirittura, si dovette gradatamente assistere all' assorbimento della teoria della materia dentro quella dall'elettromagnetismo. Quanto al secundo fatto, basti pensare alla crisi dei concetti meccanici fondamentali conseguita alla creazione delle teorie della relatività e dei quanti. Il primo a trarro le dovute conseguenze da questi fatti in modo particolarmente esplicito e chiaro fu Ernst Mach, il quale riconobbe, in prima bisogo, la "contingenza" del prevalere della meccanica in sono alla fisica, aborrela semplicamente al fatto che la meccanica era stata la prima scienza fisica ad organizzarsi in modo rigoroso e, come tale, aveva goduto di un privilegio di primogenitura che aveva indotto a acambiare questa sua precedenza cronológica come una specie di "stato di diritto". Rendendosi conto di questa sua situazione privileziata puramente "di fatto", era dunque aporta la via a riconescere che gli altri rami della fisica avevano tutto il diritto di svilupparsi al di fuori della meccanica o dei suoi concetti. In secondo luogo, proprio il venir meno del "modello meccanico" della natura aveva indotto Mach a sottolineare il carattere non assoluto e non "metafisico" dei concetti e delle loggi scientifiche e ad attribuire alla scienza una funzione non più "conoscitiva" in senso vero e proprio, bensi soltante "economica", vale a dire di utilo strumento per tenere assieme in modo ordinato i reperti sperimentali de que eli servicene nel compiere previsioni e, in generale, per comportarci com successo nel dominio della natura. È caratteristico come questo atteggiamento sia poi stato condiviso da molti altri scienziati i quali, pur non rinunciando al carattere e all'intento conoscitivo della scienza, non ritennere più che essa potesse fornici la chieva per la comprensione della vera "scienza" del reale fisico, bensi solo uno strumento per fuggiarci una "immagine del mondo", che approssima soltanto in modo parziale la ricostruzione dei lineamenti del "mondo reale" e tende asintoticamente alla raffigurazione di caso, senza pervenirvi mai in modo certo (questo considerazioni sono, ad esempio, assai nettamente deleneate nel pensiero di Max Planck, il creatore dell'ipotesi dei quanti).

Possiano quindi concludere che, agli inizi del Novecento, era del tutto tramontate l'ideale di una scienza metafisicizante e, so vogliamo, l'attengiamento metafisico all'interno della scienza, e di questo fatto i neopositivisti hanno indubbiamente preso atto, appun-

tandovi sopra il massimo accento. Possiamo anche dire di più: il Circolo di Vienna, che è stato la culla del neopositivismo, si sviluppè come prosecuzione di un "Mach Versin" il quale, nel suo stesso nome, porta iscritta la diretta filiazione delle principali idee del neopositivismo a partire della filosofia di Mach. Da questo punto di vista, possiamo perciòasserire che una prima radice dell'antimetafisicismo neopositivista si può rintracciare nella riflessione dei neopositivisti sulla scienza: lo sviluppo recente di questa aveva mostrate quanto fosse stato dannoso alla scienza l'affidarsi ad una sua metafisica interna e come la nuova scienza si caratterizasse, invece, proprio per un attenggiamento antimetafisico al suo interno.

C'è poi un'altro elemento de tenere in considerazione: la "reazione al positivismo" aveva portato al sorgere di varie filosofie "metafisiche" che si caratterizzavano tutto, por un verso o por l'altro, por un deprezzamento della scienza: spiritualismo francese, bergsonismo, pragmatismo, neoidealismo, filosofia dell'esistenza, fenomenologia, relegavano la scienza su un piano secondario, come forma di conoscenza non autentica, incompletam utile al massimo a fini pratici, ma incapace di offrire una prospettiva fondata sul mondo e sull'uomo. Non poche di teli filosofie, poi, erano addiritura in grado diverso "irrazionalistiche", cosicchè la critica alla scienza finiva con l'apparire, in esse, come una vera o proprio avalutazione della ragione. Si deve poi aggiungere che, se si prescinde dalle grandi figure e si bada piuttosto alla situazione della filosofia accademica, quale era rappresentata dai filosofi di mestiere, bisogna ammettere che parecchia di tale filosofia metafisica si presentava piuttosto superificale, oscura, verbosa, fatta di discorsi che andavano per la loro strada senza il necessario rigore di analisi e di argomentazione, dando l'impressione di reggersi più su un disinvolto uso del lingraggio, che su una rigorosa indagine critica del fondamento. Per questo motivo il neopositivismo, oltre ad creditare il sospetto verso la metafisica "dentro" la scienza, era anche indotto a diffidare della metafisica dentro la filosocia, ritenendola responsabile della avalutazione del sapere scientifico, di un tipo di atteggiamento irrazionalistico e di uno stile di filosofare involuto, confuso e privo di rigore. Da questo fatto nasceva un atteggiamento "progiudiziale" di ostilità alla metafisica, che non avrebbe mai più abbandonato la filosofia neopositivistica.

Depo questo necessarie premesse storiche, possiamo ora chiedorci quali fossero le basi più propriamente filosofiche sulle quali il neopositivismo sosteneva il sue atteggiamento antimetafisico. Ancora una volta, debbiamo riconoscere che, in radice, esse sono le stesse che avevano caratterizzato il pensiero di Mach, ossia un radicale empirismo, accompagnato de un sostanziale convenzionalismo. Più esattamente, il primo neopositivismo retiene che l'unica sorgente di conoscenza sicura sia l'esperienza sensoriale immediata, la quale può indubbiamente essere sottoposta a varie elaborazioni teoriche (como accado di fatto nelle varie scienza), le quali però, se si vuole restare dentro un orizzonte di rigore, non possono aggiungere nulla di realmente nuovo a quanto viene formito dall'esperienza. Tali elaborazioni teoriche, in ultime istanza, si riducono all'applicazione ai dati empirici di procedimenti logici e matematici: eb-

bene, questi sono ritenuti dai neopositivisti come puramente "tautologici", per un verso, e "convenzionali" per un altro. Più esattamente, la logica formale è concepita come un insieme di regole per trasformare proposizioni in altre che sono loro equivalenti delle primo (applicando tali regole, portanto, si "dice la stessa cosa" in modo diverso: tautologia). Quanto alla matematica, essa condivide per un verso con la logica tale caratteristica e, por altro verso, non possiede un contenuto conoscitivo proprio, essendo soltanto un complesso di sistemi formali nei quali, a partire da certi assiomi assunti convenzionalmente, si sttengono altre espressioni formali ustilizzando la logica. La matematica, pertanto, non produce vera a propria conoscenza, la quale risulta affidata quindi, in ultima istanza, all'esperienza sensoriale.

Da quanto si è detto si può recevere che, almeno inizialmente, le posizioni neopositivistiche si prospettavano come un modo particolare di concepire la conoscenza scientifica; esse non tardorono, però, ad avanzare la pretesa di essere valido sul più generale terreno della filosofia in quanto tale. Il modo di tale ampliamento di prospettiva si può considerare constituito dalla formulazione del famoso "principio di verificazione", secondo il quale "il senso di una proposizione è el metodo della sua verifica". A voler essere rigorosi, questo principio metodologico non implica direttamente alcuna presa di posizione empirista e antimetafisica, poichè tutto dipende da che cosa si intenda per "verifica": obbene, i neopositivisti intendono (dogmaticamente) che per verifica si intenda solamente la usuale verifica empirica e, con siò, il principio di verificazione diviene nelle loro mani non soltanto un mezzo per ribadire il loro empirismo radicale, ma anche por sferrare l'attacco più decisivo contro ogni metafisica. Infatti, non essendo le proposizioni metafisiche, per loro stessa natura, "verificabili" aperimentalmente, esse risultano in base al datte criterio semplicamente "privadi senso" e tali, quindi, che non si pone neppure, per esse, il problema di sapere se sono vere o falso. Con ciò i neopositivisti carcavano di attribuirsi un vantaggio eccezionale: invoco di sobbarcarsi l'onere di mostrare la falsità della metafisica, essi ritenevano di abarazzarsone senza nemmeno discuterla, dichiarandola priva di senso in base a un puro e semplice principio metodologico. Secondo il più famoso del loro rappresentanti, Rudif Carnup, se si analizze una proposizione metafisica si trove invariabilmente o che essa è priva di senso perchè inverificabile, oppure che è errata per scorrettezze di deduzione logica, oppure che essa è inficiata da equivoci linguistici, perchè in essa vengono utilizzatti termini dostati nel linguaggio comune di significato empirico, ma impiegati in senso traslato. Attraverso una "analisi logica del linguaggio" si deve perciò sempre, secondo Carnap, pervenire a refutare ogni discorso metafisico.

Se ci siamo un poso dilungati nello pagino procedenti a parlare dell'antimetafisica neopositivista, la quale appartiene, ad un'epoca ormai abbastanza lontana da noi, è perchè tale prospettiva ha fornito i cardini concettuali di tutto l'antimetafisicismo contemporaneo all'interno della filosofia della scienza e, anche, entro strati più vasti della ricerca filosofica. Passaremo ora a considerare, portanto, come col passaro degli anni

siano venuti meno uno ad uno tali cardini conceptuali e, in tal modo, riusciremo a capire il senso preciso secondo cui oggi si apro, all' intorne della filosofia della scienza, uno apazio per la metafisica.

Il primo fondamento del discorso neopositivista che rivelò insanabili debolezze fu la posizione di empirismo radicale espressa nel principio di verificazione; criticato fin dagli anni trenta (ad esempio da Karl Pepper, che gli contrappose un ben diverso "principio di falsificazione", in base al quale la metafisica viene "discriminata" rispetto alla scienza, ma non già dichiarata priva di senso), questo principio dovette sottostare e progressive "liberalizzazioni" per potersi conciliare non già con le instanze più generali della filosofia, ma semplicamente con l'analisi obiettivas del discorso scientifico. Non si tardò a scoprire, infatti, che nessuna proposizione scientifica di reale interesse (cioè che sia almeno una "generalizzazione empirica"), può essere direttamente verificata; ei si rese conto che un troppo rigido empirismo avuotava di significato, in particolare, tutte le "leggi" fisiche e, in generale, scientifiche. Si dovette poi affrontare il problema dell'esistenza di fatto, dentro le scienze, di termine e costrutti "teorici" in un primo tempo i neopositivisti ritennaro che, attraverso opportune analisi logiche, il significato di questi potesse venire ricondotto senza residui a quello di concetti empirici, ma quando si accinsero davvoro ad affettuare questa "riduzione" si resero conto che essa era anche tecnicamente impossibile; non solo, ma col passare del tempo apparvo chiaro quanto sia difficile attribuire addirittura la caratteristica di "empirico" o di "teorico" ad un concetto, non essendo mai possibile atabilire fra le due classi una linea di demarcazione precisa e netta. L'esito di questo varie difficoltà fu quelle di indurre, gradatamente gli stessi reppresentanti della posizione empiristica ad attenuare sempre più le loro richieste, cosicchè al giorno d'oggi esse si sono ridotte a livelli tanto modesti da non potersi neppure più chiamare, in senso, proprio, empiriste: esse si riducono infatti a sostenere i diritti dell' esperienza, senza negare quelli di un teorizzare che è irridusibile alla pura esperienza e, a questo punto, possiamo dire che ci troviamo nella posizione che qualsiasi buon scienziato non empirista condivide appieno.

Anche il secondo cardine del costrutto neopositivista non tardô a cedere (ossia quello costituito dalla concezione puramente formalista e convenzionalista della matematica e della logica). In proposito, i risultati della ricerche logico-matematiche sono mol molto chiari: non è vere, come avova sostenuto Carnap con una frase famosa, che "in logica non c'è morale", ossia che uno à libero di costruirsi i calcoli logici commoglio crede; anche in logica, in certo senso, existe una morale, perchè un calcolo formale, al fine di essere accettato come vero è proprio "calcolo logico", non può essere totalmente arbitrario, ma deve soddisfare al alcuni requisiti (come quello della "corretezza" e, possibilmente, d e l l a "completezza") che lo sottopongono ad un giudizio di legittimità e subordinano la sua accettazione a certi rapporti che esso deve intrattenere con il concetto intuitivo di "conseguenza logica", legato a sua volta alla considerazione della verità degli asserti. Alla iniziale impostazione puramente sintatticistica e formalistica della logica si dovette quindi far subentrare un punto

di vista più largo, capace di far posto al piano semantico. Quanto poi al modo di concepire la matematica, il formalismo convenzionalista ricevette un colpo mortale con la dimostrazione del famoso teorema di Gödel de 1931: quest' ultimo dimostrava, infatti, che non è possibile dimostrare dall' interno di un sistema formale sufficientemente significativo la non contraddittoristà di questo e ciò toglieva ai formalisti la speranza, fino ad allora coltivata, di riuscira ad assicurare "dall'interno" ad un sistema formale il requisito base per la sua ammissibilità, vale a dire la sua non contraddittorietà. Per garantire la non contraddittorietà di un sistema formale è perciò necessario ricorrere a qualcosa di "esterno" ad esso (ossia ammesso, a quel livello, a titolo "non formale"), sia ciò un ulteriore princípio dimostrativo, sia esso un "modello". Per di più, il teorema di Gödel dimostrava anche che esistono in aritmetica (e quindi, in generale, nolle discipline matematiche) delle proposizioni che si debbono considerare universalmente vero, pur non essendo formalmente dimostrabili. Ciò significava che i sistemi formali della matematica non sono affatto ciò che "constituisce" in modo arbitrario e convenzionale il sistema degli enti matematici, ma che tali enti hanno in certo modo un'esistenza indipendente dai sistemi formali che le descrivono, al ponto che de tti sistemi non siescono neppure a dominare interamente il complesso di proposizioni che sono vere a proposito di questa enti.

Senza posseguire nella presentazione di ulteriori dettagli, possiamo così tracciare un certo bilancio del quadro che si presenta oggi all'interno della filosofia della scienza, dopo il fallimento delle tesi contrali del neopositivismo; la scienza à ornai chiaramente vista como tipo di sapere "diverso" dalla metafisica, in quanto, per un verso, circoscritto e legato a tipi particolari di verifica delle sue proposizioni e, per altro verso, soggetto ad una situazione di perpetua "ipoteticità" e di rinuncia ad ogni forma di inconfutabilità ed assolutezza. Ciò non implica, tuttavia, che nella scienza non ci sia luogo per una mediazione dell'esperienza, anzi, la ineliminabile e significativa presenza della componente teorica, accanto a quella empirica, dentro le stesse scienze sperimentali sta a provare l'impossibilità, per le discorso scientifico, di procedere senza il supporte di un uso "sintetico" e non puramente "analitico" e tautologico della ragione. Ciò si riflette, in particolare, anche nel modo con cui oggi vengono considerate le stesse scienze matematiche e "formali".

Questo considerazioni comportano una prima conseguenza: la scienza può trattare per princípio soltanto quoi problemi nei quali sia sufficiente una considerazione di tipo particolare e circoscritto e a proposito dei quali si richieda un grado di certezza puramente ipotetica e di tipo non assoluto. Ne deriva che se l'uomo è sollecitato da problemi che non riguardano questo o quel campo di indagino, ma che investono in qualche modo la "totalità" del mondo, dell'uomo stesso, della vita, questi problemi sono per loro natura estransi al campo di competenza della scienza. Per di più, tali problemi sono anche caratterizzati dal fatto che in essi l'uomo ricerca una forma di certeza, in qualche modo, assoluta, perchè su di essi egli "gioce la vita" e non può permettersi il lusso di giocare la la propria vita semplicamente sot-

to ipotesi, come fa invece quando affronta i problemi scientifici. La scienza, perciò, deve ammettere la propria incompetenza su tutti i problemi di questo tipo e riconoscere che, eventualmente, è altrove che essi possono venire affrontati. In ciò, l'epistemologia contemporanea conferma il fallimento dal vecchio positivismo, che aveva ritenuto la scienza competente su tutti i problemi dell'uomo.

In linea teorica, tuttavia, resterebbe aperto ancora il seguente quesito: pur avendo riconosciuto che vi sono vari problemi sui quali la scienza non è competente, dobbiano sapere se questi sono dugli "pseudo-problemi", come sosteneva il neopositivismo, oppure se sono problemi legitimamente affrontabili con l'uso della ragione. Per rispondere a questa domanda bisogna vedere su quale fondamento si reggeva a ca di "pseudo--problemi" attribuita dai neopositivisti a simili questioni: come abbismo già visto, tale fondamento era constituito dalla negazione di significanza a tutto ciò che non è empirico e dal divièto di un uso corretto della ragione al di fuori dall'esperienza; ma entrambi questi pregiudizi sono caduti, e quindi è chiaro che nessun divieto può ormai essore sostenuto, in nome della filosofia della scienza, nei confronti di una trattazione razionale, sensata e rigorosa di problemi di questo tipo, pur esulando essi dal dominio di competenza delle scienze.

Per correttezza metodologica dobbiamo finora limitarci a prendere atto della circostanza che l'esistenza di problemi effettivi e urgenti, che l'uomo avverto e che la scienza non può affrontare, unita alla consupevolezza dall'insussistenza delle obiezioni neopositivistiche, si limita ad aprire uno "spazio logigo" per il discorso metafisico, senra per altro construirlo di fatto. In altri termini, non basta avvertire che l'metafisica ha uno spazio in cui collocarsi, eventualmente, là dove la scienza non può accampare pretese: si tratta ora di vedere se il suo insodiamento in tale spazio è legittimo.

A questo propositi è indispensabile distinguere duo tipi di discorso metafisico: esistono varia forme di metafisica che, pur articolandosi in modo razionale, non pretendono di essero "dimostrative" e di avero il carattere di una vera e propria "conoscenza", quanto piuttosto di osprimare una Waltanschauung intuitiva e globale; esistono accanto a questa, invoce, delle vere e proprio metafisiche razionali, che vogliono proporsi come "espere" e non soltanto come "punto di vista", come discorso incontrovertibile e non soltanto come interpretazione palusibile deal mondo. Nei confronti delle prime metafisiche, anche il neopositivismo non avrebbe eveto obiezioni da muovere, confinando--le nel generico dominio dei "sentimenti" ai quali ciascun uomo ha diritto. Il vero problema riguarda quindi soltanto le metafisiche di secondo tipo, essia quelle che intendono proprerai como vero forme di "conoscenza"; ebbeno, noi confuronti di queste ultime la situazione è oggi molto migliore di ieri. Infatti, la enduta del dogma empiritistico ha aperto anche por esse il campo della significanza; entro questo campo, poi, esse si muovono utilizzando una mediazione dell'esperienza che si affida ad un uso sintetico o non puramente analitico della ragione. Ebbene, abbiamo visto che, ormai, la mediazione dell'esperienza ed una tale uso della ragione sono stati riconozelutti come caratteri ineliminabili della stessa scienza; non

è quin di della scienza che può più provenire alcuna obiezione nei confronti di una metafisica razionale. Dal punto di vista della scienza, la metafisica risulta un "tipo di sapere" armissibile, per quanto diverso da essa.

In che cosa consita, poi, la differenza tra il discorso scientifico e quello metafisico si può cercare di dire in poche parole nel modo seguenti: la scienza è un sapere circoscritto non solo nel senso che ogni singela scienza si occupa de suo ristretto campo di oggetti, ma anche nel senso che l'intere complesso delle scienze si ritione confinato ad un settore particolare della realtà, essia a quello che ha per oggetto l'ambito dell'esperienza. È questo il senso più riposto del "principio di verificazione", che in neopositivisti non hanno saputo esplicitare perchè, invoce di cercare di approfondirlo come "criterio di demimitazione" per definire l'ambito della scientificità, hanno preteso di farlo assumero a "criterio di significanza" per tutti i discorsi conoscitivi. Mentre la scienza è dunque circoscritta all' "intero dell'esperienza", la metafisica è intenzionalmente diretta all'indagine sull' "intero" senza eggetive e senza restrizioni, e proprio per questo è per essa assenziale non soltanto mediare l'esperienza (anche la scienza, si è vista, deve farlo), ma anche non essere obbligata a riconfrontarsi con l'esperienza (cosa che invoce la scienza deve sempre fare, perciò ogni proposizione scientifica deve consevare un legame, eventualmente complesso, ma sempre ispezionabile, con l'esperienza). La metafisica parla "anche" dall'esperienza, ma in essa deve sussistere la possibilità di parlare anche del metempirico come suo oggetto.

È chiaro, da quanto detto, che nessuna obiezione può venire dalla scienza contro una metafisica così considerata. Possiamo aggiungere che, oggi, c'è addiritture un certo numero di messaggi che dalla scienza partono in favore di una simile metafisica, per almeno due diversi motivi. Un primo motivo à constituito dal fatto che, mano a mano che ci si è resi conte dall'aspetto razionale, teorico, creativo presente nella scienza, si è visto come esse affondi le radici non già nell'analisi dell'esperienza, quanto piuttosto in una certa capacità dello scienziato di crearsi, dei modelli del mondo, delle Weltanschauungon di tipo in certo senso "metafisico". Questo aspetto sarebbe interessante da esaminare, ma richioderobbe un discorso piuttosto lungo.

L'altro aspetto, invoce, è molto più chiaro e semplice ed è la conseguenza della critica che da qualche hanno investe la scienza "neutrale" e richiede un ancoramento di essa ad un quadro di valori e ad un ambito disenso. È chiaro che, con ciò stesso, si fa appello ad una prospettiva che non solo è al di fuori della scienza, ma che in certo modo è "al di sopra" di essa ed è chiamata a giudicarla e a "conferirle un senso". Ebbene, questo ambito entro in quale avviene l'istituzione del campo dei valori ed entro cui si elaborano i "conferimenti di senso" all'uomo, al mondo, alla "totalità" è proprio , per sua nature, la metafisica, siaessa concepita in modo rigorosamente razionale, sia essa pensata anche solo a livello di "interpretazione" del mondo. Lascienza, dunque, fa appello alla metafisica, oggi, almeno a questo titolo, e pare abbastanza ovvio aggiungere anche che, data la sua stessa natura, essa debba sontarsi più affine a qual tipo di

metafisica in cui più esplicito o sentido è l'imperativo della razionalità e del rigore. Ansi, si può addirittura sostenere che oggi il messaggio culturale che la scienza ha spresso, e che può ritenersi costituire addirittura di nuovo tipo di "razionalità" del nostro tempo, chiade che la filosofia venga fatta tomando cento di esso e, cioè, non solo "interessandosone" (di qui l'importanza oggi centrale della filosofia "della" scienza) ma anche "applicandolo". Ebbene, tra i modi di filosofare restando esplicitamente a tematicamente filosofici, possono meglio aprirsi all'accoglimento di questo messaggio di razionalità e, perciò, mostrarsi più commisurati alle esigenze del nostro tempo, uno fra i più diretti, impognaviti e significativi è certo costituito, in base a quanto illustrato sopra, da una ripresa di una vigorosa metafisica di tipo razionale.

A CRÍTICA FILOSÓFICA E O LIVRO FATOS DO ESPÍRITO HUMANO DE GONÇALVES DE MAGALHÃES (*)

GERALDO PINHEIRO MACHADO

O objetivo desta dissertação acadêmica é estudar a crítica filosófica brasileira ao ensejo de sua incidência sobre o livro *Fatos do Espírito Humano* de Gonçalves de Magalhães.

Fomos levados à escolha deste tema pela importância de cada um dos dois elementos sobre cujo vínculo detivemos nossa análise. A crítica filosófica, com efeito, vem exercendo ultimamente papel de relevo nos estudos brasileiros. O livro de Gonçalves de Magalhães, por sua vez, parece ter papel de relevo nas origens oitocentistas da filosofia brasileira. Intentamos verificar — a respeito deste livro — o que a atividade crítica registrou e como o fez: o que não registrou. Do mesmo passo estaríamos visando a pôr em evidência diversos aspectos do próprio processo crítico brasileiro, suas tendências, e, se possível, as perspectivas novas que se podem sugerir, particularizadas para a obra em questão.

Nossa expectativa dominante seria contribuir para identificar, na situação atual, alguns aspectos da tomada de consciência crítica sobre a filosofia brasileira. Esperaríamos ainda oferecer algumas contribuições conclusivas para a ampliação dos estudos oitocentistas através da obra de Gonçalves de Magalhães.

Torna-se, assim, bastante nítido o que há de esperar-se da presente dissertação. A respeito da crítica filosófica brasileira, pretenderíamos ter obtido um *retrato* — instantâneo tomado hoje — surpreendendo-a no exercício de sua função específica. A respeito de Gonçalves de Magalhães, filósofo, estimaríamos ter estabelecido um segmento crítico adequado ao desenvolvimento dos trabalhos acadêmicos sobre sua obra. Em ambos os aspectos acima enumerados, o contido na presente dissertação teria muito menos o caráter

* Resumo da dissertação do mesmo título redigido pelo autor em cumprimento às normas regulamentares da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

de enunciados categóricos do que de enunciados destinados ao debate ao normal exercício das mesmas atividades acadêmicas.

Na Introduição (p. V-XIV) explicitamos o objetivo, a expectativa e a motivação que nos levaram ao estabelecimento do tema, bem como os procedimentos adotados. Quatro capítulos e uma Conclusão (p. 2 a 105) desenvolvem as outras instâncias do problema na forma que passamos a resumir. Uma Bibliografia (p. 106/137) estabelece a referência documental da dissertação. Em anexo (p. 138-143) transcrevemos índice analítico textual do livro *Fatos do Espírito Humano* dada a dificuldade do acesso a esse livro, cujos raros exemplares só se encontram em Bibliotecas.

Primeiramente (capítulo 1, p. 2/12) ensaiamos traçar um particular perfil filosófico do nosso autor, baseado no livro de que nos ocupamos. O estudo minucioso a que submetemos esse livro, em função desta dissertação, levou-nos a identificar duas grandes direções no pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães: uma assumida face ao universo teorético da ciência e da filosofia — universo representado pelas produções literárias ou pelos resultados tecnológicos que o nosso autor teve presentes; outra assumida face aos demais problemas da vida e da natureza. Na verdade as duas direções se conjugam na mesma obra num todo conexo. O destaque da primeira direção — que praticamos a título analítico e interpretativo — favorece a leitura do comportamento intelectual do nosso autor e de uma série conseqüente de enunciados e formulações teóricas por ele obtidos e registrados no mesmo livro. Não eram estes enunciados e estas formulações o nosso assunto — mas o esboço de perfil assim delineado não só oferece uma imagem bastante elucidativa de Gonçalves de Magalhães filósofo como permite esclarecer de certo modo alguns aspectos dos documentos críticos existentes sobre sua obra filosófica.

Antes, porém, de examinar esses documentos críticos procuramos situar o livro *Fatos do Espírito Humano* no quadro da filosofia brasileira (capítulo 2, p. 13/24). Tal livro aparece integrando o primeiro conjunto de obras filosóficas do século XIX brasileiro. Este dado e outros que anotamos indicam a possível importância do livro em estudo de vez que ele se situa no período que praticamente pode ser chamado de *origens filosóficas* na História da Filosofia Brasileira. Ademais ele se insere num *veio histórico* de contato da filosofia brasileira com a literatura brasileira — o que nos pareceu relevante face à nossa evolução cultural.

Havia que esboçar também um ensaio de síntese sobre a própria crítica filosófica brasileira, a fim de identificar suas tendências dominantes. É o assunto do Capítulo 3 (p. 15/34) sob o título de *A Historiografia Filosófica Brasileira*, onde a designação *brasileira* refere-se aos autores e obras criticadas, abrangendo nosso estudo os documentos elaborados sobre a filosofia brasileira também por escritores de outras línguas.

A pesquisa e o estudo dos documentos críticos existentes, expressivos em números e qualidade, evidenciaram a presença hoje no panorama da cultura brasileira de uma função crítica filosófica estruturada, embora desenvolvida apenas recentemente, da década de vinte do nosso século para cá.

Pode dizer-se mesmo que a grande amplitude atual dessa área crítica vem da década de quarenta. Grande parte do item BIB.III — Obras citadas ou consultadas (Bibliografia p. 110/137) da nossa dissertação está em conexão com este capítulo 3, e revela, pelas datas, a concentração das obras indicadas nas últimas décadas.

Encontramos duas tendências dominantes nas obras dos críticos da filosofia brasileira. A primeira consiste em sublinhar a necessidade da abordagem *interna* dos documentos filosóficos — abordagem do conteúdo teórico peculiar. Seria a tendência mais recente e em ascensão no interesse de certo número de críticos. A segunda consiste em deter a análise na conexão dos documentos filosóficos com as escolas e correntes européias, com as idéias e fatos políticos e sociais do país ou com outros aspectos que explicitam o contexto ou a conjuntura externa que se presume ter afetado ou mesmo originado o conteúdo teórico desses documentos. Não nos sentimos em condições — face à etapa de plena evolução em que se encontra o processo crítico, cujos agentes são na quase totalidade escritores vivos — não nos sentimos em condições de estabelecer qualquer alinhamento de nomes numa ou noutra tendência, considerando que se faz necessário deixar decorrer período maior de tempo a fim de obter mais adequada perspectiva histórica.

Ao tratar, porém, da incidência desse processo crítico sobre o livro *Fatos do Espírito Humano* (Capítulo 4, p. 35-91) tivemos presentes essas distintas tendências críticas. Procuramos resumir em tópicos quanto possível diferençados as análises críticas de tendência predominantemente externa — dos contornos ou da origem — e as de tendência predominantemente interna — do conteúdo teórico-filosófico.

Datando nossa exposição do primeiro documento histórico-crítico geral sobre a filosofia brasileira — *A Filosofia no Brasil*, Silvio Romero, 1878 — extraímos desse mesmo documento — a título de quadro de referência — os problemas por ele levantados a respeito do livro *Fatos do Espírito Humano* de Gonçalves de Magalhães. Partindo desse quadro procuramos ver como se pronunciou a historiografia filosófica de então até hoje sobre o nosso filósofo e sobre a sua obra filosófica relativamente a esses problemas. Procuramos também verificar que novos problemas a historiografia filosófica brasileira posterior a Silvio Romero teria introduzido na análise.

Logramos identificar certa *tradição* nos estudos críticos sobre *Fatos do Espírito Humano*.

Vejamos — em síntese — as componentes dessa tradição crítica.

Na pesquisa da *fonte européia* (*do livro estrangeiro*, como dizia Silvio Romero) nosso autor aparece em todas as análises como dependente de Victor Cousin (1792-1867) e Jouffroy (1796-1824). A partir de Leonel Franca — *A Filosofia no Brasil*, 1921 — é salientada a dependência direta ou indireta de Berkeley (1685-1753) e Malebranche (1638-1715). A ênfase constante é dada à influência de Victor Cousin *.

A classificação do autor numa escola filosófica — ou numa *cor-*

* Na pesquisa da *fonte brasileira*, Silvio Romero considera Gonçalves de Magalhães discípulo de Monte Alverne. A historiografia posterior não se deteve nesta indicação.

rente européia, como passou a dizer Leonel Franca, cujo documento acima referido é o primeiro tratado histórico geral sobre a filosofia brasileira, depois do de Silvio Romero — a classificação, dizemos, representa uma segunda componente tradicional. Nosso autor é entendido como filiado ao *Ecletismo* — alguma vez denominado *Ecletismo Espiritualista* outras *Ecletismo a Cousin* ou *Cousiniano, Ecletismo Esclarecido*, ou ainda *Espiritualismo Eclético* — indicando sempre a filosofia espiritualista francesa da primeira metade do século XIX em que se alinham os nomes de Maine-de-Biran (1766-1824), Royer Collard (1763--1843), Cousin, Jouffroy e outros. É indicada também a presença na obra de Magalhães de teses do *Idealismo* e do *Ontologismo*. O ensaio mais recente (monografia de Roque S. Maciel de Barros, 1973, citada abaixo) sugere a categoria *Espiritualismo Idealista*, para dar conta do termo final de evolução do pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães que, depois da escolarização sob Monte Alverne (curso no Rio de Janeiro) e Jonffroy (curso em Paris) teria disciplinado sua formação filosófica sob Cousin (através das obras por este publicadas) e reencontrara afinal no idealismo a expressão mais adequada a sua *intuição* filosófica espiritualista manifestada desde a juventude. As referências dos críticos são tomadas do livro *Fatos do Espírito Humano* — considerado unanimemente a principal obra do nosso autor — e, às vezes, apoiadas nos seus livros posteriores (*A Alma e o Cérebro*, 1876 e *Comentários e Pensamentos*, 1880): em Maciel de Barros as referências são tomadas também em documentos anteriores.

Ambas as filiações — a Cousin e ao Ecletismo — constituem o aspecto fundamental — o prisma básico sob o qual foi analisada a obra do nosso autor até o presente, como se observa em Gomes Robledo, Guillermo Francovich, João Cruz Costa, Antonio Paim, entre outros dos mais recentes, além dos dois primeiros historiadores já mencionados.

Duas questões podem levantar-se face a esse dado. Como se desincumbiu a historiografia filosófica brasileira dessa tarefa da *filiação*? seria a primeira pergunta. A segunda, porém, se nos afigura mais importante: que elementos teóricos de conteúdo da obra de Magalhães conseguiu a mesma historiografia captar através da leitura praticada por esse prisma das influências e da filiação histórica?

Quanto à primeira questão diríamos que a historiografia filosófica no desempenho da tarefa de identificar e elucidar as filiações criou as seguintes expectativas no caso do nosso autor: *a*) primeiro e fundamental, a de estudos adequados dos textos filosóficos de Gonçalves de Magalhães; *b*) a de estudos, com a pormenorização suficiente, dos textos de Cousin, Jouffroy, Malebranche, Berkeley e outras influências que porventura se identificassem no texto de Magalhães; *c*) a de estudos com amplitude adequada da Escola Eclética; *d*) a do confronto dos textos dos autores influentes e das teorias claramente obtidas e definíveis como ecléticas com os textos e teorias do nosso autor.

Exprimindo neste resumo de modo muito sucinto o que está documentado no Capítulo 4 da nossa dissertação notaríamos que tais expectativas foram em parte atendidas pelas análises críticas. O item mais desenvolvido foi a da caracterização da Escola Eclética. O menos desenvolvido foi o rela-

tivo aos textos de Gonçalves de Magalhães. Conseqüentemente, ficou bastante prejudicado o confronto metódico de texto a texto, de teoria a teoria, entre nosso autor e os autores influentes. Resultava disso, até, certa inadequação da imagem de Gonçalves de Magalhães filósofo pelo fato de se manterem as análises num clima menos preciso e de certo modo vago. Nesse clima Magalhães parecia entrevisto através de posições e teorias ecléticas não bem explicitadas mas de qualquer modo discutíveis e parecia não responder por nenhum dos seus textos que seriam manifestações de teses e idéias (todavia não estabelecidas nem confrontadas metodicamente) dos autores influentes ou de amálgamas das mesmas. Esta situação era particularmente sensível na documentação crítica existente até 1973, o que nos levou a considerar que a historiografia filosófica brasileira acumulara alguns débitos — face às exigências intrínsecas do próprio processo de abordagem que elegera — relativamente ao nosso autor. Não se registrava, de resto, até meados desse ano, nenhuma obra sistemática monográfica sobre Gonçalves de Magalhães filósofo. Passou a registrar-se, porém, de novembro desse ano, a primeira obra em que se contém um estudo desse gênero — o livro *A significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães*, de Roque Spencer Maciel de Barros. Dentro da nossa perspectiva e das referências para análise que obtivera nossa pesquisa até então foi-nos dado encontrar nesse livro — no tópico relativo à obra filosófica e no conjunto — uma verdadeira *recolocação no lugar*, objetiva e fundamentada, dos diversos problemas críticos suscitados pela modalidade de abordagem da nossa tradição historiográfica. Tornou-se-nos evidente que o documento de Maciel de Barros — como o de Silvio Romero, 100 anos atrás — poderia funcionar como um quadro de referências, agora no sentido inverso de 1973 a 1878, para aferir os resultados dos procedimentos assumidos pela historiografia filosófica brasileira e que esta pagara, nesse livro, parte ponderável dos débitos para com o nosso autor. Evidenciou essa monografia ao mesmo tempo o alcance desses procedimentos e muitos resultados positivos que deles pôde recolher o trabalho crítico.

Relativamente ao conteúdo teórico da obra de Magalhães, perguntamos, que elementos conseguiu captar a leitura crítica praticada através da perspectiva das influências e da filiação histórica? Foi ainda Silvio Romero quem forneceu os itens de referência para a análise deste problema na documentação crítica posterior. Passível de reservas quanto à metodologia e quanto à fundamentação crítico-filosófica, Silvio Romero, porém, extremamente inteligente, identificou dois aspectos teóricos importantes do livro *Fatos do Espírito Humano*: o tema da sensação e o do corpo-força vital-espírito. A ambos os temas — o segundo assumido pelo crítico, interpretativamente, como numa *tríade* entitativa — Silvio Romero conjugou a *teoria nova* que Gonçalves de Magalhães supõe e manifesta estar propondo.

O tema da sensação não foi aprofundado pela crítica posterior. A proposição da *teoria nova* foi omitida inteiramente e só retomada por Maciel de Barros, num aspecto particular.

A *tríade* entitativa — corpo-força vital-espírito ficou sendo o resíduo teórico mais referido pela his-

toriografia geral, sem todavia estender a análise. Nos comentários breves — sobretudo de Gomes Robledo — a posição de Gonçalves de Magalhães foi interpretada numa versão substancialista. Preocupamo-nos em pôr em evidência as precauções com que deve ser utilizada a análise sob a perspectiva da *tríade* tal como a conduziu a historiografia brasileira. De fato, os textos de Magalhães parecem não autorizar a versão rígida substancialista, se bem que a hermenêutica da *tríade*, devidamente matizada, possa ser mantida.

Diversos destes aspectos foram por nós salientados retrospectivamente na parte final da dissertação (Conclusão, p. 92/105). Ademais fizemos um balanço dos problemas verificados. Insistimos, neste ponto de nossa dissertação (p. 100), junto ao leitor, para não nos entender numa linha polemizante, muito freqüente no trato de assuntos brasileiros por autores brasileiros. Tal direção não é a nossa, não nos interessa, nem agrada. *

Pareceu-nos evidente que a historiografia filosófica brasileira, tal como a retratamos a propósito do livro *Fatos*, opera através de procedimentos definidos e obteve deles resultados positivos. Tais resultados, examinados ordenadamente, como pretendemos ter feito, representam, a nosso ver, uma introdução bastante expressiva à obra filosófica do nosso autor. Notamos que podem mencionar-se algumas opções não assumidas pela crítica filosófica as quais, todavia, estariam dentro do mesmo estilo de abordagem por ela assumido predominantemente — isto é, a análise externa da obra. Uma delas é a filiação Gonçalves de Magalhães — Monte Alverne, que é bem fundada historicamente e poderia ser melhor explorada. Outra, o sistema comparativo de obras, podendo citar-se para exemplos de obras analisáveis em paralelo com *Fatos*, entre outras as de Ferreira França (1854), Soriano de Souza (1871), Farias Brito (*O Mundo Interior*, 1914), Jackson de Figueiredo (*Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito*, 1916).

Ficou evidenciado, por outro lado, que o conteúdo teórico do pensamento de Gonçalves de Magalhães, textualmente documentado nas obras do autor, não foi suficientemente estudado. Não foi ensaiada nenhuma elaboração de qualquer modelo filosófico porventura estabelecido pelo nosso autor — ensaio que teria de levar em conta antes a expressão final do autor, a consistência e coerência internas e a qualidade interpretadora da realidade que tal modelo porventura oferecesse, do que a origem ou as determinantes de suas idéias. Estes fatores — a origem, as determinantes — permaneceriam recuadas, num *horizonte* global de informações, no decorrer da operação crítica a nosso ver reclamada, que visaria à identificação da própria estrutura teórica afinal textualmente proposta pelas obras.

Daí enunciarmos, numa conclusão *prospectiva*, a hipótese de uma elaboração nesse gênero. Tal elaboração, a nosso ver, representaria um *novo passo* para a historiografia filosófica brasileira. Reportamo-nos a um tema presente no livro *Fatos* (Cap. I a III) — o da *própria filosofia* — que não foi

* Todas as observações por nós alinhadas sobre o que foi feito, sobre o que não foi feito e sobre o que poder-se-á fazer dizem respeito à historiografia filosófica brasileira — como um todo — e não a qualquer historiador ou crítico em particular.

notado em nenhum documento histórico ou crítico até 1972. Salientamos a importância dessa tentativa de autodefinição da filosofia — se acaso o nosso autor teve êxito ao praticá-la — para o estudo das nossas origens oitocentistas, que são, afinal, as nossas origens filosóficas.

Oferecemos alguns elementos — que o estudo atento do livro *Fatos* nos sugeriu — indicativos da viabilidade dessa elaboração. Mas tocamos aí no limite permitido pela unidade da nossa dissertação. Tal elaboração é um outro assunto, hipótese de trabalho para novos outros documentos críticos.

LA PHILOSOPHIE DE LA FAUTE CHEZ LES BANTU TRADITIONNELS (1)

TSHIAMALENGA NTUMBA

1. INTRODUCTION

1.0. Les Bantu traditionnels n'ont pas écrit une ou des philosophies [2] de la faute: l'oralité, chez eux, a fait l'économie de l'écriture [3]. L'important c'est que, en style écrit comme en style oral, des *textes* de teneur philosophique diverse sont donnés. Interpréter et prolonger critiquemente ces *textes* c'est, incontestablement, faire de la philosophie. Bien plus, c'est là la voie philosophique la plus historiquement atestée et, sans doute, la plus adéquate. En effect, si la philosophie est une réflexion sur l'expérience intégrale de l'homme, *cette expérience est toujours déjà langage,* c'est-à-dire, *texte.* La philosophie apparaît ainsi comme une *logologie,* une reprise critique d'un discours par un autre discours.

1.1. Notre propos est double: décrire, à partir de l'oralité *ntu,* une vision cohérente de la faute et, par là même, marquer les limites d'une certaine philosophie occidentale de la faute, en particulier telle qu'elle est enseignée par la morale judéo-chrétienne et "reprise" critiquement par Paul Ricoeur [4].

1.2. Notre méthode consistera à "interpréter" et à "prolonger" critiquement le langage [5] bantu de la faute. Nous passerons en revue le *vocabulaire* de la faute et, pratiquant une espèce de "phénoménologie linguistique", nous opérerons une "réduction lexicologique" au terme de laquelle nous présenterons ce qui nous apparaît comme la catégorie linguistique primaire de la faute. Ensuite nous décrirons le catalogue des fautes majeures ainsi que le langage de l'aveu et de la réparation. Nos conclusions reprendront les principaux résultats de notre interprétation.

1.3. Nous partons d'une double hypothèse de travail. La première est qu'il y a autant de *philosophies de la faute* qu'il y a de *langages de la faute,* étant entendu qu'un langage culturellement privilégie peut imposer ses catégories de la faute à des langues acculturées comme c'est le cas du

langage judéo-chrétien et des langues occidentales [6]. Cette hypothèse repose sur une autre: tout philosophe original, philosophe à partir des catégories de sa langue culturelle la plus enracinée, ce qui n'exclut nullement l'apport enrichissant des langues d'acculturation ou de communication nationale et internationale. La langue d'acculturation peut cependant difficilement fournir les catégories d'une pensée originale à un philosophe acculturé sans devenir du même coup son unique langue culturelle fondamentale. Dans ce cas, la philosophie d'un tel acculturé serait une philosophie largement apparentée à celles de la zone culturelle qui le porte et non à celles de la zone culturelle d'où l'acculturé est originaire. Il semble par conséquent hasardeux de prétendre parler au nom de toutes les cultures, puisqu'aussi bien, aucune harmonie préétablie ne peut neutraliser les écarts entre les catégories linguistiques primaires qui conditionnent toute philosophie. Paul Ricoeur est consciente de cette limite de toute philosophie mais il semble la minimiser lorsqu'il s'agit notamment de la civilisation africaine [7]. Il considère, à la suite de la vieille génération d'éthnologues que la civilisation africaine et d'autres coïncident avec le passé occidental tel qu'il est "aboli ou enfoui dans l'oubli" [8]. Ce serait un préjugé philosophique que de croire à une théorie de "sédimentation" qui ferait de la civilisation africaine la couche inférieure tandis que la civilisation judéo-chrétienne représenterait la couche supérieure. On ne peut, sans tomber dans le dogmatisme, privilégier, à l'avance, telle ou telle conception sous-jacente à telle ou telle mythique de la faute.

1.4. Nous estimons que P. Ricoeur transgresse les limites de sa mémoire culturelle dans la mesure où il fait entre autres, les généralisations suivantes. 1.°) Le philosophe, instruit par la théologie judéo-chrétienne, pourrait avoir les yeux ouverts et lire sa civilisation sous le signe de la chute [9]. 2.°) Le face-à-face avec Dieu est essentiel à la conscience de la faute; la faute c'est le "péché" [10]. 3.°) La liberté est "la raison du mal" [11]. 4.°) L'expérience du péché englobe tous les hommes, qu'ils le sachent ou ne le sachent pas [12]. — On le voit, de telles affirmations, valables dans l'univers de pensée judéo-chrétien, ne sauraient prétendre à une validité *philosophique* universelle: on peut les croire, on ne peut les démontrer ni par le moyen de la raison, ni par le moyen de l'histoire.

1.5. N'y a-t-il donc pas une philosophie de la faute dont on doive dire qu'elle est *vraie* tandis que les autres seraient *fausses*? Cette question revient à la suivante: le langage de la faute, le langage éthique est-il un langage descriptif? Si oui, la description est-elle exacte ou du moins fidèle à l'objet décrit? — L'on peut tenter de répondre de la manière suivante. 1.°) La fonction primaire du langage n'est pas de *décrire* ou de *se référer* à la réalité mais d'offrir un *champ de significations a priori* et cela au gré de l'usage correct qu'en fait une communauté linguistique donnée. 2.°) La question de savoir si un langage est en même temps descriptif est une question *épistémologiquement empirique*: il faut vérifier s'il y a un objet à décrire et si cet objet est réellement décrit. 3.°) Le langage éthique et en particulier le langage de l'aveu de faute est plus *appréciatif* que *descriptif*: porter un jugement de valeur c'est recourir à des catégories non descriptives et empiriques mais métempiri-

ques. 4.º) Le "bien" et le "mal" en régime de "péche", c'est-à-dire, d'infidélité à l'"Alliance" avec Dieu ne sont pas le "bien" et le "mal" sans cette Alliance. 5.º) Une morale est *conforme* ou non à certains "présupposés" anthropologiques, elle est *exigeante* ou non exigeante, elle *apprécie* strictement ou largement, elle *ordonne* ou *interdit*: mais elle n'est ni vraie ni fausse, n'ayant *rien à décrire*, mais *tout à apprécier*.

2. LA CONCEPTION JUDÉO-CHRÉTIENNE DE LA FAUTE

2.0. Paul Ricoeur, on le sait, veut interpréter et prolonger par la réflexion le langage judéo-chrétien de la faute. A cet effet, il relève trois catégories linguistiques qu'il considère comme les "symboles" primaires de la faute: "souillure", "péché" et "culpabilité". Il les prolonge par le concept de "serf-arbitre" [13].

Nous ne retiendrons que la catégorie de "péché". Nous ne chercherons pas comment la "souillure" "donne" analogiquement le "péché". Pour nous, "le symbole donne à penser" signifie que ce "donner" est pris au sens passif de "se prêter à la pensée" et non au sens dynamique d'un mouvement intérieur au symbole par lequel le sens premier "donnerait" le sens second ou figuré [14]. Il nous suffit de savoir quel *usage* la Bible fait de la catégorie de péché.

2.1. Ricoeur a raison d'affirmer que "la catégorie qui commande la notion du "péché" est la catégorie du "devant" Dieu" [15] dans le cadre de l'Alliance [16]. C'est un des thèmes essentiels de l'Ancien Testament.

Eu égard à l'Alliance, le péché d'Israël est appelé "adultère", c'est-à-dire, infidélité de l'"épouse" bien aimée qu'est Israël à l'"époux" aimant qu'est Yahvé [17]. Au lieu d'obéir à la loi dont est assortie l'Alliance avec Dieu, Israël adore le "veau d'or" et les "Baals" à l'instar des gentils.

Quant au "péché d'Adam", tel que nous le trouvons dans le "récit" que Ricoeur appelle à juste titre "le mythe adamique", il ne s'agit pas d'un événement historique mais d'une reconstruction fantastique. Le "mythe adamique" est "étiologique" en ce sens qu'il veut expliquer "d'une façon fantastique" l'origine du *mal actuel* en remontant à un premier homme fictif, Adam. Le mal actuel c'est le péché du peuple et de ses chefs que les prophètes ne cessent de stigmatiser [18], idolâtrie et autres crimes.

Un tel péché, conçu comme une infidélité à l'amour du Dieu de l'Alliance, est, d'une certaine façon, une "offense de Dieu": le pécheur se passe de Dieu et veut, comme Adam, "être comme des dieux qui connaissent le bien et le mal", c'est-à-dire qu'il veut être "la mesure de toutes choses". Il est vrai que le pécheur blesse en réalité non pas Dieu mais soi-même [19], mais il "méprise Yahvé" [20] et commet l'"adultère contre Dieu", ce qui ne devrait pas le laisser indifférent [21]. Le péché n'est pas seulement l'"iniquité", le coeur mauvais d'où il procède [22], il n'est pas seulement l'"adultère" contre Dieu [23], il est aussi un lèse-majesté, le contraire de la sainteté, de la souveraineté, de la majesté de Dieu. Il est "orgueil, arrogance, fausse grandeur" [24].

Le remède au péché est, selon l'Ancien Testament, le "retour" de l'homme à Yahvé et, du côte de

Dieu, l'initiative de salut grâce à l'oblation sacrificielle d'un Serviteur souffrant et mystérieux [25].

2.2. Dans le Nouveau Testament, Jésus, après Jean-Baptiste et les prophètes, interpelle le peuple d'emblée comme pécheur et prêche la "conversion" [26]. Le péché sort du coeur des hommes et rend l'homme impur [27]. Le péché c'est pour "l'enfant prodigue", le refus de l'amour paternel et, finalement de l'amour de Dieu. "Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils" [28]. Le péché c'est le refus d'accueillir Jésus comme la lumière et le salut du monde [29]. Jésus est venu "ôter le péché du monde" [30]

Le pécheur par excellence c'est Satan: il pèche dès l'origine et "celui qui commet le péché est du diable". "C'est pour détruire les oeuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu" [31].

"Le péché est la transgression de la loi" [32]. Mais c'est par la loi que l'homme connaît le péché [33].

Tous les hommes sont pécheurs: tous ont péché [34] mais il y a des degrés dans le péché [35]: le refus de la conversion étant le plus grave. Le pardon des péchés est subordonné à la "conversion" du pécheur et est une grâce du vouloir souverain de Dieu grâce au sacrifice du Christ. Sans la grâce du Christ, l'homme est pécheur. L' homme seul, sans le Christ, est donc d'emblée et toujours déjà pécheur [36]. Toutefois, le péché ne définit pas "le statut ontologique premier de l'homme" [37]: en effet, il est dit que "le péché *est entré dans le monde*" [38]. C'est le "faisons l'homme à notre image et comme notre ressemblance" [39] qui définit l'être-homme et son innocence [40]. C'est que, comme créature, l'homme est dit être "très bon" [41]. Le péché est donc une contingence, même "le péché originel" [42].

3. LA PHILOSOPHIE *LUBA* [43] DE LA FAUTE

3.1. Le vocabulaire de la faute. Le vocabulaire *luba* révèle une diversité et une gradation d'expressions relatives à la faute. Nous relevons ici les principales de ces expressions. Elles s'articulent à trois verbes: *"kwenza"* (faire, agir), *"kupia"* (être brûlé, contaminé, infecté par..., contracter) et "kubunda" (provoquer, déclencher, se rendre gravement coupable de...). On peut y ajouter le verbe "kuikala ne" (être avec), "avoir".

3.11 *"KWENZA"* (faire).

3.111 *Kwenza bibi*: mal faire, mal agir, faire des choses mauvaises.

3.112 *Kwenza bwalu bubi* (pluriel: ... *malu mabi*) : faire une affaire mauvaise.

3.113 *Kwenza cilema* (pl.: ... ... *bilema*): faire une malfaçon, une malformation, une chose boiteuse [44], une faute, une erreur.

3.114 *Kwenza cilumbu cibi* (pl.: ... *bilumbu bibi*) : faire une affaire mauvaise.

3.115 *Kwenza cintu cibi* (pl.: ... *bintu bibi*) : faire une chose mauvaise.

3.116 *Kwenza mwanda mubi* (pl.: ... *mianda mibi*) : faire une histoire mauvaise.

3.117 *Kwenza ntupakanyi* (*kutupakana*): faire une erreur (se tromper).

Dans *"kwenza bibi"* (3.111), *"bibi"* peut être pris soit comme adverbe (*kwenza bibi* = mal faire, mal agir) soit comme adjectif

pluriel en sous entendant *"bintu"* (choses) : *"kwenza bibi"* = *"kwenza bintu bibi"*, faire des choses mauvaises. Au sens éthique, *"kwenza bibi"* suppose toujours qu'on a fait "des choses mauvaises". Ainsi la question = "mbibi kayi bindi mwenze", laisse entendre qu'on demande: "quelles *choses* mauvaises ai-je faites?".

Quant aux expressions *"kwenza bwalu bubi"* (3.112), *"kwenza cilumbu cibi"* (3.114), *"kwenza cintu cibi"* (3.115), *"kwenza mwanda mubi"* (3.116), elles présentent la même structure. Elles comportent des termes éthiquement neutres (*kwenza bualu, kwenza cintu, kwenza mwanda*) et que l'épithète *"-bi"* (laid, mauvais) se charge de qualifier éthiquement. Si, au lieu de l'épithète *"-bi"* il y avait *"-lenga"* ou *"... impe"* (*kwenza bualu bulenga, kwenza cintu cilenga, kwenza mwanda mwimpe*), il s'agirait de "bien faire, bien agir, faire une bonne chose".

Mais qu'est-ce donc qui fait qu'un *"bwalu"*, un *"cintu"*, un *"mwanda"* mérite la qualification de *"-bi"* (laid, mauvais) ? La juxtaposition, en français, de "laid" et de "mauvais" pourrait déjà suggérer que cela est considéré comme "mauvais" qui est "laid"? Mais encore faut-il préciser par quoi une chose est rendue laide. L'expression "kwenza ntupakanyi" (faire une erreur) (3.117) n'apporte pas cette précision: elle connote une intention de disculpation, d'apologie qui est précisément, en tant que telle, ou bien la négation, ou, en tout cas, l'atténuation de la faute: ce n'est donc pas le *"ntupakanyi"* (l'erreur) qui est la catégorie primaire de la faute.

Après cette "réduction" lexicologique, il ne reste donc plus que l'expression *"kwenza cilema"* (*faire une chose boîteuse*: du radical *"-lema"*, "boîteux" et du préfixe singulier "ci-" tiré de *"cintu"*, "chose"). *"Kwenza cilema"* est donc le raccourci pour *"kwenza cintu cilema"*, *"kwenza cintu cya bulema"*, faire une chose boîteuse, faire une chose qui boîte. A la question: qu'est-ce qui rend une chose laide et donc mauvaise? On peut donc répondre que c'est le fait que cette chose est boîteuse, c'est-à-dire qu'elle a une jambe plus longue qu'une autre alors que les deux auraient dû être d'égale longueur. Le *"cilema"* est donc une "chose boîteuse" — en *ciluba*, "chose" ne signifie pas nécessairement "substance" [45] — une malformation, une malfaçon, par rapport à une norme physique, esthétique ou éthique.

Du même coup, le *"cilema"* apparaît comme la catégorie primaire de la faute en langue luba, tandis que l'épithète "-bi" (laid, mauvais) apparaît comme une abstraction et une généralisation. Ainsi tout ce qui est physiquement boîteux est laid (mauvais), mais tout ce qui est laid (mauvais) n'est pas physiquement boîteux. La boue, par exemple, est laide, mais on ne dira pas qu'elle est boîteuse, malformée: *bitoci mbibi, apo ki ncilema to*.

"Cilema" se dit d'une faute ou d'une erreur matérielle ou formelle, d'une imperfection morale, d'une conduite matériellement ou formellement contraire à la norme technologique, scientifique ou éthique. Seul l'usage détermine le sens à travers divers emplois possibles. Ici "cilema" signifiera "faute morale".

3.12 *"KUPIA"* (être infecté par ...).

3.121 *"Kupia cilema"*, *"kushala ku cilema"*: être infecté d'une faute morale, rester victime d'une inculpation.

3.122 *"Kupia cibindi"* (pl.: ... *bibindi*) : être infecté d'un crime contre un tabou familial [46]. Il convient de noter que "kupia cibindi" est beaucoup plus grave que "kupia cilema" et que cette dernière expression surrenchérit sur un simple *"kwenza cilema"* (faire une faute morale) : la gradation est obtenue par le fait ou non d'une "contamination" et par la gravité de la faute. Le *"cibindi"* connote toujours un grave "déshonneur" résultant de la transgression d'un grave tabou familial: inceste, adultère de la femme et autres impudicités, battre ses parents ou beaux-parents, bref, se comporter indignement et au mépris des tabous protégeant l'honneur de la "famille".

3.13 *"KUBUNDA"* (provoquer, se rendre gravement coupable de ...).

3.131 *"Kubunda bualu"*: se rendre gravement coupable d'une faute grave.

3.132 *"Kubunda cibau"*: se rendre gravement coupable d'un crime passible d'une amende.

3.133 *"Kubunda cilumbu"*: se rendre gravement coupable d'une affaire mauvaise passible de jugement.

Les expressions "bwalu" et "cilumbu" n'ont plus ici leur neutralité éthique: le verbe *"kubunda"* suffit à les qualifier de moralement mauvais. Néanmoins, le *"bwalu"* et le *"cilumbu"* expriment moins la gravité de la faute que le *"cibau"*. Ce dernier est une faute si grave qu'elle entraîne le payement d'une amende. Ainsi, on dira d'un criminel que c'est un *"mwena cibau"* et non simplement *"mwena cilumbu"* ou *"mwena bwalu"*. Bref, *"kubunda cibau"* est l'expression-type de la série des fautes très graves dont le *"cibindi"* n'est qu'une spécification. Tout *"cibindi"* est un *"cibau"* mais non inversement. A son tour, le *"cibau"* n'est qu'une élaboration seconde par rapport au *"cilema"*. Tout *"cibau"* est un *"cilema"* mais non inversement. Néanmoins, pour notre propos, c'est le *"cibau"* qui nous permettra de saisir toute l'épaisseur du langage de l'aveu de faute; il met à nu le sentiment de culpabilité mieux que ne le ferait une faute mineure.

3.14 *"KWIKALA NE"* (être avec, "avoir").

Le verbe "avoir" (posséder) est absent du *ciluba* comme de la plupart des langues bantu qui nous sont connues [47].

Au lieu d'"avoir", les Bantu "sont *avec*". Au lieu d'être "propriétaire", un muluba sera "Mwena" (pl.: "bena"), c'est-à-dire "fils de ..." de la même manière qu'il est "fils de son clan". Ainsi il ne sera pas le "propriétaire d'une maison" mais le "mwena nzubu", "le fils de la maison", c'est-à-dire celui qui est chez lui à la maison et non qui "possède" la maison [48]. De même il ne sera pas "coupable" mais il "sera *avec* une faute".

3.141 "Kwikala *ne* bualu": être *avec* une faute grave.

3.142 "Kwikala *ne* cibau": être *avec* un crime passible d'amende.

3.143 "Kwikala *ne* cibindi": être *avec* un crime de lèse-tabou.

3.144 "Kwikala *ne* cilema": être *avec* une faute morale.

3.145 "Kwikala *ne* cilumbu: être *avec* une affaire mauvaise passible de jugement.

3.146 "Kwikala *ne* mwanda": être *avec* une histoire mauvaise.

L'"*être-avec*" précise l'"*être-infecté de* ...": la faute morale ne contamine pas le "coupable" au

point d'adhérer à lui ou de lui "appartenir" à la manière d'une chose qu'il "possèderait". Celui qui "est avec" une faute, le "mwena cilema" ne se confond pas avec sa faute, il ne l'*a* pas: il est *avec* elle. Cette relation est d'ailleurs asymétrique: on ne dira pas que la faute est *avec* le "mwena cilema".

Hormis le "sorcier", le "haineaux", l'homme n'est généralement pas considéré comme "mauvais" au sens de "foncièrement mauvais" ni non plus au sens de "toujours déjà mauvais". De soi, l'homme *ntu* est bon, mais il peut "être *avec* une faute". La faute apparaît ainsi comme une "extériorité" à l'égard de laquelle l'homme *ntu peut* entretenir la relation "d'*être-avec*". Il s'agit là d'un sentiment tout autre que le "complexe de culpabilité" dont semble témoigner l'expérience judéo-chrétienne du péché [49]: hormis le "sorcier-né", l'homme ntu n'a pas conscience d'être *conçu* dans le *péché*; mais seulement de *pouvoir* être *avec* une *faute*.

3.2 Le quatre grands crimes" (*bibau*)

3.21 Selon la *Bible Noire*, "lorsque (Dieu) a fait prêter serment aux créatures, en leur livrant (Mikombo wa Kalowa), il a interdit à l'Homme de commetre quatre grands crimes, et lui a ordonné de lui obéir en ceci:

"Tu ne tueras ni ne blesseras autrui".
"Tu ne t'empareras des biens ni des femmes d'autrui".
"Tu ne mangeras pas la vie d'autrui par maléfices".
"La femme ne commettra pas le crime d'adultère".

Et l'Homme s'est lié par serment avec touts ceux qui étaient réunis là en répondant:

"Nous t'obéirons tous" [50].

Il faut remarquer que, dans la conscience actuelle de la faute, les Baluba ne se réclament ni de la révolte d'un premier homme, ni d'une Alliance, ni d'un séjour antérieur, ni d'un état de chute, ni même d'une origine diviné de l'interdiction de ces quatre grands crimes [51]. Il faut ensuite remarquer qu'aucun des quatre grands crimes ne concerne directement Dieu. Il n'est question ni d'idolâtrie in d'insoumission à Dieu, mais exclusivement de crimes contre le prochain, contre sa vie, ses biens, sa femme: l'homme prête serment d'obéir à Dieu en respectant la vie, les biens et la femme d'autrui. Enfim, la faute du premier homme ne fait nulle part l'objet d'un aveu. Au contraire l'homme continue d'accuser Dieu de ne l'avoir pas vraiment créé à son image: "N'avais-tu pas prétendu nous créer à ta propre image? Mais jadis, quand tu créais dans l'ordre numérique du chiffre quatre. Et voici que tu nous a créés dans l'ordre numérique du chiffre dix, et non de douze qui est celui des Esprits" [52]. Il ne semble donc pas que le cadre de cette faute primordiale offre les éléments d'analyse pour la conscience actuelle de la faute chez les Baluba. Il suffit donc de retenir ce qui suit:

— Les *bibau* (crimes) par excellence sont: 1.°) le meurtre et l'atteinte grave à l'intégrité corporelle d'autrui; 2.°) l'accaparement des biens et des femmes d'autrui, c'est-à-dire le vol et l'adultère de l'homme; 3.°) la sorcellerie ou magie maléfique, c'est-à-dire l'acte par lequel un homme nuit à la vie du prochain en mettant en oeuvre des moyens autres que ceux ayant une vertu physique ou chimique; 4.°) l'adultère

de la femme, lequel est un "*cibindi*", c'est-à-dire beaucoup plus grave que l'adultère de l'homme.

— Tous ces *bibau* sont contractés contre le prochain: aucun ne va directement à l'encontre de Dieu. Les Bantu ignorent l'idolâtrie, la vaine usurpation du nom de Dieu, l'obrigation de sacrifier directement à Dieu (mais bien aux ancêtres défunts).

— Ce catalogue des *bibau* s'est allongé par la suite et comprend toutes les catégories de "*bibindi*" (crimes de lèse-tabous: inceste, irrespect grave à l'endroit des parents, beaux-parents, mari, aînés du clan, etc.

3.22 La "sorcellerie" et le "maléfice": "*Mupongo*".

Selon la *Bible Noire*, il y a deux catégories d'initiés: "les initiés à la Haute Science du Royaume" (Bena buloji bwa ditunga) et "les initiés à la Magie de l'Accablement et magiciens maléficients" (*Bena mupongo*). Les premiers "sont les représentants de Maweja Nangila sur la Terre", tandis que les seconds "sont les représentants du mauvais Esprit Kavidievidie" [53]. D'autre part, "à cause de la révolte du mauvais Esprit Kavidievidie, à cause de la révolte de l'homme et de la malédiction que lui infligea Maweja Nangila, l'Homme, dès qu'il fut sur la Terre, y trouva le Maléfice installé, et le Maléfice commença à l'assaillir" [54]. Ce Maléfice croît avec le nombre des enfants qui naissent et qui lui sont tous soumis, bien que certains hommes puissent lui tenir tête grâce à leur Science secrète. Souffrances, maladies, disettes, fléaux, mort prématurée, sont l'effet du Maléfice [55].

Le Maléfice est donc, semble-t-il, l'oeuvre des représentants de l'Esprit déchu, Kavidievidie, ex-Mulopo Maweja. Dans la conscience actuelle de la faute, les souffrances de l'homme sont attribuées au maléfice des "*sorciers*", des haineux, c'est-à-dire des ennemis de la vie et de la prospérité de leurs semblables. Aucune mention n'est faite d'un quelconque Esprit déchu qui rappelle le "diable" judéo-chrétien [56].

Le "sorcier" est le "mwena cibau", le criminel, par excellence. "Il mange magiquement ses semblables". Il ne "mange" pas seulement en "tuant magiquement", mais tous les actes criminels ou toutes les mauvaises habitudes enracinées sont dites relever de la "sorcellerie". Ainsi un voleur, un incestueux, un cleptomance, un homme excentrique, etc., seront dits "sorciers".

Le "sorcier" c'est le haineux. Ainsi, à chaque décès jugé précoce, l'on recherchera le "sorcier", le "haineux", le "jaloux" qui a jeté le maléfice, le mauvais sort sur la famille éprouvée. Un tel "sorcier" n'est pas nécessairement un "professionnel" de la sorcellerie. Mais ce peut également être un "sorcier-né", c'est-à-dire involontaire et parfaitement inconscient de ce dont on l'accuse. C'est ce qui advient souvent à des hommes ou femmes qui n'ont pas atteint une taille moyenne ou qui sont difformes, boiteux, sans doute parce qu'ils sont présumés jaloux des hommes normaux.

La catégorie de "sorcier" comme responsable universel de tous les maux qui surviennent aux hommes et en particulier de la mort des enfants et des personnes plutôt jeunes apparaît comme un modèle spéculatif destiné à expliquer "l'absurdité", l'absence de raison de la mort et du mal sur la Terre. La mort, la souffrance, le mal ne viennent pas de Dieu, *donc*

ils viennent de quelques hommes particulièrement mauvais, le professionnels d'actions invisibles, les sorciers. Les "sorciers occasionnels" qui, par jalousie sont censés avoir "mangé" quelqu'un, ne sont pas considérés comme "mauvais". D'ailleurs ils peuvent justifier leur jalousie et se rendre par là-même innocents [57]. Même condamné, le sorcier occasionnel redevient innocet du fait de son aveu et de la réparation qui s'en suit.

L'accusation de "sorcellerie" ou la chasse à la "sorcellerie" apparaît ainsi, si elle est contenue en de justes proportions, non seulement comme un modèle spéculatif mais aussi comme une thérapeutique sociale contre toutes les formes de la haine et de la jalousie. De ce point de vue, la "sorcellerie" est une catégorie "socialement utile".

3.3 Le langage de l'aveu et de la réparation: *le préjudice social.*

3.30 L'aveu n'est généralement pas spontané. Il est des circonstance qui contraignent le "coupable" d'"avouer": l'ébruitement du crime, une maladie grave, subite ou trop longue, une cascade de malheurs s'abattant sur une "famille".

3.31 Le "Testament des ancêtres".

La "coupable" avoue avoir passé outre aux "meyi *mashiya* kudi Bankambwa" (paroles, prescriptions *léguées* par les ancêtres défunts): il ne s'est pas conformé aux prescriptions que les ancêtres ont léguées à la "famille" et à la cité par manière de dernière volonté, de "Testament". Il s'agit de l'ensemble des traditions éthiques transmises de génération en génération comme ayant toujours été la norme, soit que ce sont les ancêtres qui l'ont établie, soit qu'eux aussi l'aient reçue de Dieu. Toutefois, Dieu n'est pas mentionné. Cette norme est censée remonter à des temps immémoriaux et peut-être même primordiaux.

Ce moment de l'aveu montre donc que les Bantu ont conscience qu'en faisant une faute ils transgressent les prescriptions des ancêtres: *kutupa mikenji ya bankambwa.* Ils n'excluent pas que ces *mikenji* viennent en fin de compte de Dieu, mais ils n'ont pas conscience de cette référence directe à Dieu.

Philosophiquement, on ne peut montrer que, pour le bien de l'individu, de la famille et de la cité, la référence de la norme éthique à Dieu ou à quelque puissance invisible soit nécessaire. Dans une société sans "révélation", du moins pour l'ensemble du peuple, il y a même une sobriété intellectuelle à ne pas trop enjamber jusqu'à Dieu. "Dieu ne nous a rien dit", voilà l'attitude fondamentale des Bantu. La norme éthique peut donc fort bien être le fait des hommes vivant en communauté. Il ne faut d'ailleurs pas absolutiser son caractère d'"impératif catégorique" à la manière de Kant dans sa *Critique de la raison pratique* ni son "exigence infinie" à la manière de P. Ricoeur dans sa *Symbolique du mal* (p. 61 ss.). Tout impératif est à la mesure de l'homme, à moins de "postuler" une éthique de l'Alliance ou, du moins, de faire remonter cet impératif à Dieu, ce que les Bantu ne font pas directement.

3.32 La catégorie du "devant Dieu".

Nous avons déjà noté que le récit de la *Bible Noire* sur la faute du premier homme est un mauvais point de départ pour interpréter le langage de l'aveu chez les Bantu traditionnels actuels. Ils

n'ont pas gardé le souvenir de ce récit. Ensuite le moment de l'aveu de la faute, pourtant commise *contre* Dieu, est absent du récit: l'homme met, au contraire, Dieu en accusation!

La catégorie du "devant Dieu" que P. Ricoeur, à la suite de la théologie judéo-chrétienne du péché, considère comme essentielle à l'"expérience intégrale" de la faute ne semble pas l'être dans l'expérience bantu, sans que nos voyions en quoi cette dernière ne serait pas intégrale.

L'absence de la catégorie du "devant Dieu" ressort des faits suivants. Le "coupable" ne s'éprouve *vraiment* comme tel que si son *cibau* a été *ébruité* ou s'il a été *contraint* par le malheur de le rendre public. Avant l'ébruitement et l'aveu, sa conscience est telle qu'il est prêt à rééditer son exploit sans remords. Or, si le "devant Dieu" était déterminant, c'est à l'instant même et non seulement après ébruitement, que commencerait le processus de l'aveu et de la réparation "devant Dieu" — ce qui n'est pas le cas.

Ensuite, les Bantu n'ont pas fait et ne vivent pas l'expérience religieuse d'une "Alliance" avec Dieu de manière à éprouver la faute comme une *infidélité* au Dieu de l'Alliance. D'ailleurs une Alliance n'est vraiment à sa place qu'en régime de "révélation divine". Or il est clair que, sans en nier la passibilité, le philosophe ne peut bâtir sur une "révélation divine": ni "Dieu" ni "révélation" ne sont pour lui des concepts "clairs et distincts". Hors d'une Alliance avec Dieu, on voit mal comment "l'expérience intégrale de la faute" devrait impliquer la catégorie du face-à-face avec Dieu. En disant "expérience intégrale de la faute", P. Ricoeur "postule" en réalité déjà la catégorie du "devant Dieu" pour toute éthique même étrangère à celle des judéo-chrétiens. L'"Alliance" peut *ne pas* être un fait historique, ce qui est historique en tout cas c'est la foi judéo-chrétienne en l'Alliance. Mais le philosophe, s'il respecte la foi, il ne la transforme pas en raison philosophique.

Une raison décisive c'est, on s'en doute, l'absence de la catégorie du "devant Dieu" dans le langage bantu de l'aveu de la faute: le Muntu n'éprouve pas et *ne dit pas* que sa faute est une *infidélité* ou une *offense* à Dieu, ni même aux ancêtres [58].

3.33 La faute comme "préjudice" social.

L'assemblée accusera et le "coupable" fera l'aveu d'avoir, suivant les cas, "détruit" *le foyer* (*lubanza*), *les foyers de tiers* (*mbanza ya bende*), *le clan* (*diku*), *la cité* (*ditunga*).

Le véritable "face-à-face" est donc celui qui s'établit entre le "coupable" et la *société lésée*: famille, clan, cité.

Cela saute aux yeux lors de la réparation. Aussitôt le *cibau* connu, surgissent des "mikalu" (frontières) au sein de la famille, du clan ou de la cité. Ces frontières ne seront abolies que par la réparation. Les aînés se concertent sur le rite à suivre. Le "coupable" offrira poules, chèvres, etc. à consommer au cours d'un repas communionnel. Les allocutions rituelles tenues alors tendent à conjurer tout ce qui serait de nature à diviser la famille, le clan ou la cité et à gêner leur marche en avant. Le "coupable" et son clan se félicitent alors de ce que la communion soit rétablie et les "frontières" abolies.

En tout cela, il n'est pas dit que le "coupable" fait une "conversion" ou un "retour" ni aux ancêtres ni à Dieu.

3.3.4. Certes il est des cas de négligence qu'il faut réparer précisément en offrant des sacrifices aux ancêtres défunts, et par là, à Dieu. Mais il s'agit là d'exceptions qui ne concernent pas la conscience de la faute en tant que telle, c'est-à-dire quelle qu'elle soit, mais de la *faute d'oubli ou de négligence de sacrifier* aux ancêtres. Il est vrai aussi que, dans ce cas, les ancêtres sont dits "courroussés", mais non Dieu, du moins directement, bien que dans la prière sacrificielle, comme dans *toute* prière luba, le face-à-face avec Dieu soit rétabli, comme en témoigne cette prière:

> "Maweja Nangila,
> Diba Katangila tshishiki,
> Wadia nzalo, kudi muntu,
> Bantu mbebe".
>
> "Dieu de Bonté,
> Soleil qu'on ne peut regarder [fixement,
> Mange la poule, ne mange pas [l'homme,
> Les hommes sont tiens".

Toutefois la réparation d'une faute en tant que telle ne va pas jusqu'au sacrifice aux ancêtres. Les occasions de sacrifice n'ont, de soi, rien de commun avec la réparation de la faute.

3.3.5. Transgression objective et liberté.

Pourquoi l'homme en vient-il à faillir? Parce qu'il est faillible? Mais pourquoi donc est-il faillible? Parce qu'il est "*responsable* d'être *captif*", parce qu'il est un "serf-arbitre"? [59], parce qu'il "cède" à la "convoitise" en son sens le plus large? Mais faillir est-ce *toujours* "céder" après "*délibération*", après une décision libre et responsable, c'est-à-dire *en connaissance de cause*?

Les Bantu repondent: "*le plus souvent*, oui, *toujours*, non". On peut donc faire une faute morale sans connaissance de cause. C'est le cas de l'*inceste involontaire*, simple *transgression objective*.

Pour signifier que l'homme agit mal en pleine responsabilité, les Baluba diront qu'il agit "*ku bukole*", c'est-à-dire contrairement à la norme éthique et en ne consultant que son propre "pouvoir physique" et non "le pouvoir éthique". Le "*ku bukole*" connote l'idée de "faire *violence*" à la norme éthique ou aux convenances et donc celle d'une méchanceté préméditée. "Agir librement" sera rendu par une expression moins forte en disant que l'homme agit "*ku disua diende*" (selon son bon vouloir) ou "*ku budisuile buende*" (selon son libre vouloir).

Pour signifier que l'homme agit mal mais *sans le vouloir*, les Baluba diront qu'il agit mal "*sans le savoir*".

Dans les deux cas, il disent que l'homme "cède au coeur" ou que "le coeur l'a trompé": "*moyo wamudingi*". Il s'agit d'un "coeur" fort indécis et qui préside à toute conduite non contrainte du dehors: "Moyo ungambila ne: enza, mukwabo ne: kuenji"; "Un coeur me disant: fais, un autre (entendez le même coeur mais indécis) me disant: ne fais point". En présence d'une norme éthique même non connue, le "coeur" non conforme à cette norme est à la base de la faute morale: "le coeur m'a trompé", "moyo wandingi".

Cette formule est à la fois un aveu de faute et une proclamation d'innocence: c'est mon "coeur" et

non moi qui suis coupable, je n'ai fait que céder à mon "coeur". Ce "coeur" est donc conçu sur le mode d'une puissance au-dessus, au-delà ou en-deça de "moi" bien qu'étant "en moi".

Dans le cas où *le "coeur" le trompe sans qu'il le sache*, l'homme est néanmoins considéré comme "coupable". Ainsi si un jeune homme épouse sa soeur sans le savoir, son coeur l'a trompé et il sera considéré comme un "mwena cibau", contraint à l'aveu de faute et à la réparation. En d'autres termes il est rendu coupable "après coup" et "rétrospectivement", eu égard à sa transgression simplement "objective", c'est-à-dire indépendamment de toute "responsabilité subjective": il a "détruit objectivement et réellement" sa famille, c'est pourquoi il doit en restaurer l'intégrité.

Comment une "responsabilité simplement objective" peut-elle être considérée et éprouvée comme une "responsabilité" engendrant le sentiment de culpabilité? Dans l'éthique judeó-chrétienne, cela serait inexplicable.

C'est qu'ici on *présuppose* que, étant donné le régime d'Alliance, Dieu ne regarde que l'intention, lui qui voit au fonde des coeurs [60] et non la matérialité des actes d'autant moins que Lui, pur Esprit, ne peut être touché par une destruction simplement "matérielle": il n'a pas de "droits matériels" qu'on lèserait de façon simplement matérielle. Dans un régime éthique sans Alliance, au contraire, la métérialité de la destruction est censée toucher réellement la communauté qui, elle, est matérielle.

Mais n'est-ce pas là confondre le mal physique et le mal moral? On ne peut tout de même pas être coupable "après coup", "rétrospectivement"! La réponse est que la responsabilité n'est jamais que partielle: la "convoitise" à laquelle on *cède* en éthique judéo-chrétienne ou le "coeur" en éthique bantu constitue une limitation grave de la responsabilité du "coupable". Or l'on peut s'imaginer que le "coeur", la "convoitise" soit telle que la responsabilité se trouve réduite à néant: l'homme y *cède* sur le mode d'une victime. Semblablement, une contrainte physique, un défaut de connaissance, réduisent la responsabilité à néant: ici aussi l'homme peut être dit "céder" *simplement* à la "convoitise", au "coeur". — De soi, rien ne m'empêche de "regretter" que j'aie *involontairement* perturbé la cité. Les catégories de "convoitise" et de "coeur" signifient que l'homme qui *cède* est toujours à la fois coupable et innocent. "Mon coeur m'a trompé". Ce "coeur" n'est pas "mensonge" mais "indécision". En proie à l'hésitation, il n'est donc lui-même jamais complètement coupable. On ne peut donc parler de la liberté comme "raison du mal" sans reste. Mais on peut affirmer que plus la part de la liberté est grande plus grande est la responsabilité, et que celle-ci est *atténuée* mais *non abolie* par un défaut quelconque de liberté: contrainte physique, sociale, ignorance, "convoitise", "coeur".

C'est que "je" ne suis jamais responsable tout seul du "mal": l'inhospitalité du cosmos, la malice des autres hommes et mon "coeur" sont toujours complices. Le "coeur" c'est peut-être le modèle spéculatif récapitulant toute cette "extériorité" complice et qui peut atténuer ma responsabilité au point de la rendre simplement objetive.

4. CONCLUSIONS

4.1. Dans les pages qui précèdent, nous avons esquissé une interprétation et une "reprise" critique du langage bantu-luba de la faute. Le modèle judéo-chrétien, tel qu'il est "repris" par P. Ricoeur, nous a servi de "coup de fouet" et de "réactif" pour "ressaisir" et "prolonger" la conception bantu de la faute. Notre méthode a consisté à analyser le langage de la faute à partir non d'une théorie du symbole de la faute à partir non d'une théorie du symbole ou d'une sémantique réaliste à la manière de P. Ricoeur, mais uniquement à partir de l'*usage* que la communauté linguistique fait des "*catégories primaires et a priori*" de la faute.

4.2. Les Bantu-Luba conçoivent la faute sur le modèle d'un "*cilema*", difformité, chose boiteuse, malfaçon. Le mal (*bubi*) c'est d'abor ce qui est laid (*cibi*) parce que difforme, boiteux disproportionné. C'est, en langage éthique, une conduite difforme, c'est-à-dire non conforme à la norme léguée par les ancêtres. Les "quatre grands crimes" (*bibau*) sont: 1.º) tuer ou blesser autrui, 2.º) s'emparer des biens ou des femmes d'autrui; 3.º) "manger" ses semblables par la magie maléfique ou sorcellerie; 4.º) l'adultère de la femme. Une longue série de tabous interdit des crimes analogues en vue de protéger la "famille": ce sont les "*bibindi*" ou crimes de lèse-tabous. Aucun "cibau" (crime) contre Dieu ou les ancêtres n'est mentionné.

Le "crime" par excellence semble être la "sorcellerie". Au sens strict, la sorcellerie n'est autre que la magie maléfique par laquelle le sorcier est censé nuire à son semblable par des procédés occultes et physiquement disproportionnés à l'effet escompté: le verbe, l'action symbolique, etc. Au sens large, tout grand crime relève de la sorcellerie: le tueur, le voleur, le ravisseur, l'adultère, sont dits être des sorciers.

Par la catégorie de "sorcellerie", l'anthropologie bantu tente de rendre compte de l'inhospitalité du cosmos et de la méchanceté diffuse dans la société et que l'homme, à sa naissance, trouve *toujours déjà là*, sur une terre des hommes *toujours déjà piégée*, sans qu'il soit possible de dire par qui (par Dieu? les ancêtres? d'autres hommes? le cosmos?).

4.3. Plutôt que la catégorie du "devant Dieu", c'est la catégorie du "devant la société" en union vitale avec les ancêtres défunts qui commande l'expérience intégrale de la faute. Le "*mwena cibau*" le "*criminel*" porte son crime, en fait l'aveu et le répare devant la famille, le clan, la cité, Seule la négligence de sacrifier aux ancêtres est conçue et éprouvée comme une faute "devant les ancêtres": ici, comme ailleurs, la prière sacrificielle en tant que prière est d'abord adressée à Dieu, source de tout bien. L'absence de la catégorie du "devant Dieu" dans l'expérience de la faute en tant que telle — et non dans l'expérience de la prière où le face-à-face avec Dieu est déterminant — s'explique par l'absence de la catégorie d'Alliance. Dans l'Alliance, Dieu s'engage à protéger son peuple et exige, en contre-partie, la fidélité totale de ce peuple. La faute contre l'Alliance, c'est *le péché*, c'est-à-dire *l'infidélité* aux avances du Dieu de l'Alliance. Dans la *conscience bantu de la faute* il est certes question des "paroles léguées par les ancêtres" (*meyi mashiya kudi bankam-*

bwa) mais non d'une "Alliance". L'Alliance mythique avec *Bende*, premier couple humain dont parle la Bible Noire est irrelevante puisque absente de la conscience du peuple: c'est une pure construction rétrospective connue des seuls "initiés à la Haute Science du Royaume". Les Bantu croient en Dieu et aux ancêtres claniques défunts. Ils ne croient pas en une Alliance avec Dieu: Dieu ne leur a rien dit, seuls les ancêtres sont censés leur "parler". Il y a là une remarquable sobriété intellectuelle: au lieu de "postuler" une Alliance, les Bantu éprouvent leurs manquements comme préjudiciables à la société telle qu'elle est soumise à la norme léguée par les *sages* défunts. Il s'en suit que, suivant leur conscience de la faute, les Bantu ne *pèchent* pas: ils n'offensent pas Dieu, ils ne lui sont pas infidèles. Simplement ils *"détruisent"* la société et doivent "réparer" devant celle-ci. Et si Dieu est censé sanctionner le mal, c'est comme juge et arbitre suprême: un juge n'est pas, de soi, offensé par celui qu'il juge.

4.4. Malgré l'inexorable antériorité du mal sur la terre par le fait de la complicité de l'inhospitalité du cosmos et de la malice des "sorciers", l'homme bantu ne se conçoit pas d'emblée et toujours déjà comme pécheur: il n'est pas "conçu dans le péché" (*Ps.* 51,7) et il n'a pas fait l'experience du Dieu trois fois saint d'Isaïe (6, 1-13). Seuls sont vraiment "mauvais" les "baloji ne bankina bantu", "sorciers et haineux". Il s'agit des "vrais" sorciers. En fait, ces "sorciers" n'existent pas. Leur "existence" est simplement postulée. Les "haineux" existent. Et s'ils perpètrent des crimes et ne les réparent pas, ils sont censés condamnés à habiter la "Profondeur de la Terre" (Kandonkidi) sans possibilité de se réincarner. Généralement les criminels réparent, si bien que les Bantu, tout en suspectant certains hommes de "sorcellerie" (haine), ne vivent pas dans un sentiment de culpabilité généralisée. Ils professent une anthropologie largement optimiste.

4.5. Dans une éthique du "devant Dieu", Dieu sonde les coeurs: c'est l'intention mauvaise qui l'offense et non la métérialité de l'acte mauvais. Dans une éthique du "devant la société", la société ne sonde pas les coeurs: c'est la métérialité de la "destruction" qui l'offense. En conséquence, les catégories de liberté, responsabilité et culpabilité ont, chez les Bantu une coloration particulière.

Le "coeur" seul est dit responsable: "le coeur m'a trompé". Mais le "coeur" c'est une catégorie complexe: il comprende la "convoitise" au sens large, ainsi que la complicité du milieu ambiant: inhospitalité du cosmos, "maléfices des sorciers", c'est-à-dire l'hostilité sourde d'autres hommes, influences néfastes, etc.

Qu'est-ce, dans ces conditions, que d'être libre, responsable coupable? C'est, en tout cas, une question de degrés. A partir de là, on peut tenter d'expliquer la catégorie bantu de la "faute involontaire ou simplement objective" et de la "culpabilité après coup ou rétrospective".

De même que la liberté humaine n'est jamais pleine, ainsi la responsabilité n'est jamais totale. Cette dernière peut tendre vers zéro et même s'annuler. Mais ce n'est pas elle qui intéresse avant tout l'instance offensée, la société, Celle-ci voit avant tout la matérialité de l'acte: inceste, vol, etc... L'auteur de l'acte incriminé peut entrer dans cette vue des

choses: il se déclarera coupable "après coup' et réparera. Sa "responsabilité" est "atténuée" par son "erreur substantielle". Elle n'est pas purement et simplement abolie, elle n'est pas du genre de celle qui s'annule.

NOTAS

1. Les "Bantu traditionnels" dont question ici sont principalement mais non exclusivement les "Baluba" du Kasaï.
2. Pour ce qui est du sens de "philosophie" chez les Bantu, le lecteur voudra bien se reporter à l'Introduction à notre article intitulé: *"Vision Ntu de l'homme"*.
3. L'oralité ou même l'anonymat d'un enseignement sont des lacunes pour l'historien mais non pour le philosophe.
4. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, 3 vol., Aubier, 1963.
5. Nous pensons, avec P. Ricoeur, que "c'est (le) langage de l'aveu qui parle au philosophe de la faute et du mal" et qu'il forme comme la substance sur laquelle opère sa réflexion. Nous ne croyons cependant pas devoir suivre P. Ricoeur dans sa philosophie du langage "symbolique". Pour nous, ce n'est pas seulement le "symbole" au sens de Ricoeur, mais c'est tout langage en tant que champ de significations, i.e. de projets humains, qui "donne à penser". En clair, nous ne croyons pas à une herméneutique qui découvre des *couches de significations à l'intérieur* d'un mot, d'un énoncé, comme si ces significations formaient le *contenu* dynamique de ces expressions linguistiques *indépendamment* de l'usage qu'une communauté linguistique donnée en fait. Par eux-mêmes, les signes linguistiques ne sont signifiants qu'à titre structural et différentiel: leurs significations "vivantes" sont constituées par l'usage correct qu'une communauté linguistique en fait. C'est dire que nous récusons la *sémantique réaliste* qui soustend toute la *Philosophie de la volonté* de P. Ricoeur. Et si l'univers du discours de la faute trahit une sémantique réaliste chez les croyants, le philosophe n'est pas obligé de leur emboîter le pas. Cfr P. RICOEUR, *o.c., L'homme faillible*, pp. 10-17, 50; *La Symbolique du Mal*, pp. 21-25; 41, 76, 82-101. De soi, la *signification* d'une expression linguistique ne saurait coïncider avec son éventuelle *référence* extralinguistique: la *signification* d'une expression linguistique est correctement donnée par une *expression synonyme*. Et c'est précisément parce que la signification se distingue de la référence qu'il m'est loisible d'*employer* une expression donnée suivant des sens toujours nouveaux. Il n'y a donc pas *de soi* une dynamique du "sens littéral" au "sens figuré" au sens de la sémantique réaliste. Le "sens littéral" ou "premier" signifie, de notre point de vue, l'"usage premier" par rapport à d'autres usages possibles d'une même expression.
6. Il est notoire que le terme latin *"peccatum"* (péché) n'a, en *ciluba* (langue des Baluba), d'équivalent ni linguistique ni éthique. En imposant la transposition latine *"mpekato"*, les missionnaires ont donc à la

fois introduit un "corps étranger" à l'éthique bantu et respecté l'intégrité du langage bantu de la faute.

7. P. Ricoeur proclame les limites de sa philosophie de la volonté face à la culture indienne et chinoise (cfr *La Symbolique du Mal*, p. 29). Il note honnêtement que sa "mémoire culturelle" est faite de la rencontre de la culture grecque et hébraïque et que, par rapport aux expériences de l'Inde et de la Chine, "éclate, outre la contingence de (sa) tradition, sa limite" (*ibid.*).

8. *Ibid.*, p. 27.

9. "Le philosophe récusera-t-il l'entrée en scène de l'absurde sous prétexte qu'elle est commandée par une théologie chrétienne du péché originel? Mais si la théologie ouvre les yeux à une zone obscure de la réalité humaine, nul à priori de méthode ne pourra faire que le philosophe n'ait eu les yeux ouverts et ne lise désormais l'homme, son histoire et sa civilisation, sous le signe de la *chute*" (P. RICOEUR, *Le Volontaire et l'Involontaire*, pp. 27-28; cfr *L'homme faillible*, p. 10).

10. "... l'expérience intégrale de la faute, c'est la faute éprouvée comme étant *devant Dieu*, c'est-à-dire le péché" (P. RICOEUR, *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 31). C'est nous qui soulignons. — "La catégorie qui commande la notion du "péché" est la catégorie du "devant" Dieu... (le) péché (est) une lésion de l'Alliance" (ID., *La Symbolique du mal*, p. 54 et ss.).

11. P. RICOEUR, *L'homme faillible*, pp. 15-16 et ss.

12. Le "sentiment de culpabilité renvoie à une expérience plus fondamentale, celle du "péché", qui englobe *tous* les hommes et désigne la situation *réelle* de l'homme *devant Dieu*, que l'homme le sache ou l'ignore" (P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, p. 15).

13. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 31-152.

14. *Ibid.*, pp. 39-50, 323-332.

15. Ibid., p. 54. Voir aussi: EICHRODT, *Theologie des alten Testaments*, 3 vol., Leipzig, 1933-1939; Ed. JACOB, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955.

16. X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 774-787, Cerf, 1962; Cfr. *Ps.* 51, 6.

17. Cfr. *Os.* 1, 2; 2, 4.7; 3,1; 4, 10-11; 11, 1-4.

18. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 218 ss.; *Ps.* 51, 7; *Gen* 8, 21.

19. Cfr. Jér. 7, 19; Job 35,6.

20. Cfr. *2 Sam* 12, 9ss; *Ps.* 51, 6.

21. Voir note 17.

22. Cfr. *Amos* 5; 7.21; 6,12.

23. Cfr. *Osée*, voir note 17.

24. Cfr. *Is.* 6, 1-13; P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 60-61; 227.

25. Cfr. *Is.* 42-55; 61,1-2; *Os.* 14, 1-9; *Ex.* 33,19; *Ps.* 130,8.

26. Cfr. *Mt* 4,17; Mc 1, 14-15.

27. Cfr. *Mc* 7,21; *Rm* 14; *Col.* 2, 16-21-22; *Rm* 1, 29 ss.

28. *Lc* 15,21.

29. Cfr. *Jn* 1, 9-11.

30. *Jn* 1,29; *1 Jn* 3,5.

31. *1 Jn* 3,8. Le diable peut être considéré comme une projec-

tion de notre convoitise (cfr P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 240-242).

32. *1 Jn* 3.
33. Cfr. *Rm* 3,20; 7,7, *1 Cor.* 15,56.
34. Cfr *Rm* 3,23; 5,12; *1 Jn* 1,8; *Rm* 3,1é-18.
35. Cfr *1 Jn* 5,16-17; *Mt* 12,31; *Hebr* 6,4.
36. Cfr *Rm* 5, 12-20; 6, 1-8.
37. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, p. 235.
38. *Rm* 5, 12.
39. *Gen* 1, 26-27.
40. P. RICOEUR, *ibid.*
41. *Gen* 1,31.
42. Cfr P. RICOEUR, *o.c.*, p. 235--236.
43. "Luba" est le radical — épithète signifiant la communauté ethnique et linguistique des *Baluba*.
44. "Cilema" est à prononcer: *"cílema"* et non "cílemá" comme c'est le cas à Cilundu et à Kananga.
45. Voir notre article: *"La vision Ntu de l'homme"*.
46. La "famille", "familial", "parents", "beaux-parents", etc. sont à entendre au sens de la "famille bantu" qui comprend l'ensemble des ascendants, des descendants et d'un très grand nombre de collatéraux et de parents par alliance.
47. Le *"kiyaka"*, langue des Bayaka fait, semble-t-il, une brillante exception.
48. En lingala, on dira: "mokolo ndaku", "l'aîné de la maison", le principal, le premier habitant de la maison.
49. "Vois, mauvais je suis né, pécheur ma mère m'a conçu" (*Ps* 51, 7) — "Qui peut dire: "J'ai purifié mon coeur, de mon péché je suis net?" (*Prov.* 20, 9). — "Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du coeur de l'homme sont mauvais dès son enfance". (*Gen* 8,21). — "De naissance tu n'es que péché, et tu oses nous faire la leçon" (*Jn* 9,34). — "Voilà pourquoi, de même que par un seul homme *le péché est entré dans le monde* et par le péché, la mort, et qu'ainsi la mort, a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché" (*Rm* 5, 12).
50. T. FOURCHE et H. MORLIGHEM, *Une Bible Noire*, éd. Max Arnold, Bruxelles, 1973, pp. 137-138.
Dans ce texte, il s'agit d'une sorte d'Alliance. Suite à la révolte des premières créatures dont un Esprit supérieur, Mulopo Maweja, un être hybride, Nyoka, et le premier couple humain, Bende après avoir métamorphosé Mulopo Maweja et Nyoka et après les avoir précipités dans la "Profondeur de la Terre", région située sous la Terre des vivants, Maweja Nangila, Dieu, avait tué toutes les créatures inférieures aux Esprits supérieurs par l'intermédiaire de "Homme-la-Mort". Puis, suivant le mouvement de son amour, Dieu avait ressuscité ses créatures. Devenues conscientes de leur mortalité, les créatures en la personne du Rat Mutumba, reprochèrent à Dieu l'imperfection de son oeuvre de création: c'était un tort que d'avoir crée, outre d'autres imperfections, Homme-la--Mort. Dieu reconnut cette imperfection et résolut de la

réparer. Il sacrifia son Fils Aîné, Mikombo wa Kalowa: tous en mangèrent. Il conclut ainsi un pacte avec ses créatures: elles ne mourraient plus pour de bon, mais mourraient et se réincarneraient, sauf celles qui suivraient Mulopo Maweja et qui mourraient une deuxième fois en rejoignant Mulopo Maweja dégradé en faux Esprit, Kavidievidie. En contre-partie pour la don d'"immortalité", l'Homme prêta serment d'obéir aux quatre grands interdits de Maweja Nangila (Cfr *Bible Noire*, pp. 107-176).

51. Ce fait peut être dû aux métamorphoses subies par l'homme depuis son expulsion sur la Terre: "L'Homme ne ressemblait pas à ce qu'il est devenu par la suite" (*Bible Noire*, pp. 47, 99-102, 105, 151-152, 165-171). Et, après avoir été métamorphosé en Homme Terrestre, l'homme a encore changé et, à sa mort, il sera encore métamorphosé (o.c., p. 175). Seuls les "initiés à la Haute Science du Royaume" font exception (o.c., pp. 11, 19).
52. *Bible Noire*, p. 117.
53. *Bible Noire*, pp. 166, 170-171, 191-192, 253-255.
54. *Ibid.*, p. 173.
55. *Ibid.*, p. 174.
56. Voir ci-dessus, note 31.
57. J'ai moi-même vécu un cas de ce type de jalousie. Les cousins et cousines germains d'un malheureux père, qui venait de perdre deux de ses enfants le même jour, avouèrent avoir "mangé" ces enfants parce que leur père négligeait complètement ses cousins et ne les soutenait pas. L'assemblée présente leur a donné gain de cause.
58. Le "face-à-face" avec Dieu est cependant c h o s e courante dans *toute* prière luba.
59. P. RICOEUR, *La Symbolique du mal*, p. 100.
60. *Ps* 139,1; *1 Sam* 16,7; *Lc* 16,15; *Ap* 1,23; *Jn* 2,25.

FILOSOFIA SOBRE LENGUAJE Y HABLA
(Filosofía, Lingüística, Lenguaje)

JUDITH G. CAFFAREMA

— Argentina

El lenguaje es la expresión más propia del hombre, de su ser, existir, pensar y sentir. Vehículo de comunicación intersubjetiva, catalizador de la espiritualidad inherente a la persona, acto vital, "encarnación espiritual" — al decir de Husserl — destinado a alojar todas las riquezas interiores del hombre, en todos los planos de sus vivencias, es el punto donde convergen todas las ciencias del hombre. Su apasionante estudio puede ser abordado desde diferentes ángulos y con variadas calas le profundidad.

Si bien es verdad que la consideración más abarcadora depende de llegar a sua raíz ontológica — es decir metafísica —, es objetivamente necesario desarrollar sus niveles: lógico, epistemológico, psicológico, ético, teológico y hasta de uma filosofía de la cultura.

Si tenemos en cuenta el criterio de Friedrich Kainz en su Psychologie der Sprache [1] encontraremos la posibilidad de distinguir, en el hecho del lenguaje:

1) Su consideración como *idea*, como facultad de hablar distintiva del hombre, de su razón discursiva: es el objeto de la *Teoría filosófica del lenguaje.*

2) Las lenguas, variaciones históricas y nacionales del lenguaje en general: es el objeto de la *Lingüística.*

3) El *hablar*, como ejercicio de una actividad psicofísica: es el objeto de la *Psicología del lenguaje.*

4) El lenguaje como actuación de una lengua dada, en el hablar, los dichos, las obras, la literatura, de un determinado personaje o grupo social: *es el objeto de la Filología.*

Esta división, propuesta por Kainz intenta completar la clásica distinción de Charles de Saussure: "LANGUE" y "PAROLE" [2].

Por su parte, H. Delacroix con análogo propósito, declara en su obra "Le langage et la pensée" [3], que el fenómeno del lenguaje puede ser considerado en los siguientes aspectos:

a) lenguaje propiamente dicho

b) la lengua

c) el hablar o la formulación verbal de um determinado sujeto hablante

d) el hablar (la parole) como mecanismo psicofísico que permite al sujeto hablante exteriorizar el sistema lingüístico de su propia lengua.

Integrando estas perspectivas nos proponemos, en este trabajo, desarrollar una visión armónica del problema, teniendo en cuenta las exigencias de:

1) un planteo filosófico — que atienda a sus raíces últimas, universales — con lo que esbozaremos el presupuesto de una filosofía del lenguaje,

2) de un planteo científico, apoyado en fundamentos lógicos y psicológicos para concluir,

3) en el hecho vivo del *habla*, existencialmente considerado — que serán temas de una nueva investigación.

Podría igualmente revestirse el orden y comenzar por la concientización del lenguaje espontáneo, para ir ascendiendo a niveles cada vez más teóricos, de manera que la cadena de intereses fijada en lo cotidiano, concreto, singular, puede ir adquiriendo a través de la generalización científica, la correspondiente universalidad que otorga el plano filosófico.

Se completaría este esquema con una bifurcación de la línea central, como sigue:

I — Signo, símbolo y lenguaje desde el punto de vista del estructuralismo.

II — Hermenéutica del lenguaje.

III — Categorías de pensamiento y categorías gramaticales.

Comenzaremos por aclarar que la veta de la filosofía del lenguaje, promete y podría dar mucho de sí. Su fracaso resulta: porque los objetivos no son claros o porque el método o los procedimientos no son los que corresponden al tratamiento del objeto.

Es indiscutible, repetimos, que, de lograrse este nivel, aunque los problemas quedan resueltos, no pueden subestimarse las valiosas aportaciones de los estudios lingüísticos, filológicos, fonéticos y psicológicos, cada uno de los cuales representa parcialmente la realidad lingüística — importantes y enriquecedores —, que sintetizan un cúmulo de elementos de diversa calidad. Dicho pobre — o profundamente — así se accede a la indivisa realidad corpóreo-espiritual del hombre.

En la base de este planteo hay una primera pregunta, que desencadena por lo menos otras dos, igualmente vitales, con las que podría considerarse suficientemente objetivado.

He aquí la primera pregunta:

1) ¿Por qué habla el hombre?, contestada la cual se desgajan otras dos como necesaria consecuencia.

2) ¿De qué habla?

3) ¿Cómo consigue — después de haberlo extraído de la realidad — encarnar su pensamiento en palavra y, una vez logrado, usarla como instrumento de comunicación con el hombre y con el mundo?

Sigamos aquel orden. A la primera responderíamos:

El hombre habla a consecuencia de ser como es, abierto, por la pluralidad de sus sentidos, al mundo material, los cuales éntregan al espíritu su cosecha, para que él,

según su condición, depure, espiritualice — es decir, haga inteligible — aquella observación que ha de ser analizada, para recrear y poseer el objeto inicial, ahora de uma manera nueva, dándole una existencia esencial y universalizadora.

A la segunda, es fácil resumirlo:

De sí mismo, de su entorno, circunstancia, ecología, es decir, de todo lo temporal que percibe a través de su tiempo, existencial y advertidamente vivido, junto a las cosas, que están en el tiempo.

Y de lo supratemporal o trascendente, porque su espíritu capaz de penetrar lo material desmaterializándolo, percibe principios, relaciones y causas no materiales y busca una significación final para todo lo que existe y está sujeto a la muerte o a la destrucción.

La respuesta a la tercera puede ser enunciativa:

Mediante las distintas formas del lenguaje — mimico, gestual o articulado — Cassirer, en cierto modo, asume este interrogatorio. Él dice, en su "Philosophie der Symbolishen Formen"[4], que la pregunta filosófica por el origen y naturaleza el lenguaje es tan antigua como las preguntas sobre el origin del ser y de la naturaleza.

El hombre, ser personal, inacabado en su adaptación al medio, pero inteligente para una adaptación mediata y cultivada (cultura), capaz de admiración, exigente en su curiosidad; puede expresarse psicofísicamente e insistir sin tregua en ejercitar audazmente la actividad de preguntar.

Según nuestro diccionario, preguntar es "*demandar* o *interrogar* para que alguien responda".

Ambas palabras tienen una raíz común con ruego. Interrogar y preguntar se forman de la raíz indoeuropea *prk*, que encierra el doble sentido de preguntar y de rogar.

De allí las *preces*, el *precari* y aún el *poscere* latinos, el *forschen* y *fragen* germánicos, los *prasna*, *prcha yprchati* sáncritos, el *prosiri* del eslavo arcaico, el *prasyti* lituano, etc. El *pray* inglés, el *prier* francés, el *pregare* y *domandare* italianos conservan más afinidad fonética con *pregunta* y mayor afinidad semántica con *plegaria*.

La interrogación en sí, constituye un estado intermedio entre la afirmación y la negación — hay algo que se constata y un plus del que se sospecha fructuosamente, con motivación intrínseca. En su obra "Experiencia y juicio" que recoge los cursos de Husserl hasta 1930 — libro poco conocido por razones particulares, vinculadas con el modo de publicación — el autor se ocupa del tema de la pregunta. ¿Qué es lo propio del preguntar, como comportamiento activo peculiar del yo? La tensión disyuntiva pasiva de las posibilidades problemáticas (de la duda en sentido pasivo) motiva un dudar activo que pone al yo en una escisión de acto, que lleva a un malestar immediato — pues atenta contra su unidad — y de allí el impulso originario por salir de él y alcanzar el estado normal de concordancia. Preguntar sería el impulso de salir de la variación modal y detención, para llegar a una decisión judicativa firme. Por lo tanto, mediante su preguntar, el hombre actúa en vista a un comportamiento práctico, relativo a juicios.

Preguntando, remueve la traba molesta que dificulta su vida prác-

tica, en relación a otras decisiones; su inquirir no en un mero *desear* circunstancial, sino un dirigirse a la decisión judicativa que entra ya en la esfera de la voluntad. La respuesta, de acuerdo con este antecedente, sería, en sentido propio, decisión judicativa.

Los viejos griegos asimilaron siempre el lenguaje a la razón y de allí concluyeron que el hablante es un animal racional con quien el universo comunica, a través de un elocuente silencio que se traducirá en palabra gracia a la vox del hombre. El mundo tiene su palabra, manifiesta, su logos, a través de ese impar animal que habla. El logos — lenguaje es el modo de estructura inteligible de la realidad que aporta el hombre. Esta es la fase del problema que Heidegger coloca como piedra angular de su filosofía: "El ser habla, puede ser hablado". Y el hombre to deinotaton, es al demoníaco mediador entre ese ser y su epifanía, aletheia, la verdad hablada.

Históricamente, en la Filosofía del lenguaje se notan distintos caminos. Los filósofos anteriores a Sócrates, se preocuparon por buscar la cosa, debajo de la palabra, — llamémosle vía ontológica —. Llegando a los sofistas, el tratamiento del tema es muy diverso: se problematiza, se discute sobre la verdad y sus nombres, y sobre la capacidad de la inteligencia para captarla (parámetro gnoseológico). Se presta atención y se desarrolla el estudio y la práctica de la palabra (oratoria — retórica) connotando los efectos psicológicos sobre los destinatarios.

A partir de Aristóteles, los estoicos y escépticos inician nuevas cuestiones sobre el lenguaje, que van desde el encadenamiento de las ideas, en la lógica, al análisis de las posibilidades reales de la inteligencia (gnoseología) hasta la ambiciosa aspiración de la bien llamada metafísica, por su intento de superar la visión epidérmica del mundo material.

Es imposible, por otra parte, no advertir un aspecto (que contemporáneamente ha adquirido extraordinario relieve, no sólo en el estudio de la Filosofía del lenguaje, sino en Sociología y hasta en Teología, por obra de determinadas escuelas) desde siempre implicado en el lenguaje y su problemática: es el problema del *signo* y del *símbolo*. Las explicaciones más antiguas son notables. Sexto Empírico y los estoicos (Dionisio Tracio es considerado como el primer gramático del mundo) discurrieron acerca del significado de semeion, la señal verbal por medio de la que se representa algo, o cosas u objetos de entes, que podrían ser:

1) pre-evidentes (aprehendidos inmediatamente)

2) no-evidentes, en grado de:

   a) absolutamente no-evidentes,

   b) ocasionalmente no-evidentes, y

   c) naturalmente no-evidentes

Los absolutamente no-evidentes requieren un signo.

Los ocasionalmente no-evidentes, piden un signo *sugestivo*.

Los materialmente no-evidentes requieren signo *indicativo*.

Nos detenemos intencionalmente en esta clasificación, por el cuantioso material de investigación, potencialmente contenido en ella, como lo demuestran, históricamente, la sucesiva actualización en épocas y autores posteriores y distantes.

El signo *sugestivo* se conecta y alude a lo por él mentado, pero que no se percibe simultáneamente con él. Ejemplo: el humo no signo de (haber habido) fuego.

El signo *indicativo* está constituido por un elemento que pertenece a la naturaleza propia de lo que se comunica, aunque no pueda exhibir claramente su asociación con él. Por ejemplo: los gestos corporales, como manifestación de estados anímicos.

Afluye ya una explicación no carente de profundidad en Sexto Empírico cuando define: "El signo *indicativo* es la proposición antecedente de una premisa mayor hipotéticamente válida, que sirve para revelar la consecuente".

En la Edad Media, el tema del signo se profundiza y enlaza al problema de los Universales, clásico en ese período, sin desentenderse de su elaboración en signos antecedentes. Se dice de él que es la "voz articulada, instituída para nombrar al ser". (Vox articulata, ad significandum instituta). Se estudia al signo en contexto de lenguaje significativo y sigue el ritmo de las disputas de época, desenvolviéndose en el ámbito que entonces le era connatural (realismo, nominalismo). También se elaboran gradualmente ricas áreas de significación y simbolización artística y religiosa.

El Renacimiento, que modificó notablemente la actitud del hombre ante lo temporal, ante sí mismo y ante la trascendencia, prosiguió intensamente esa elaboración, especialmente por vía estética, deliberadamente platónica y más que nunca teorética, difundió un estilo de vida en la cual el eros de la creación artística exigía constante y creciente gama de signos y de símbolos, a través de los cuales expresarse.

Pero para alcanzar la formulación de una doctrina universal del signo, es preciso llegar a la Edad Moderna, y en ella, concretamente, al racionalismo, ambicioso por abarcar, mediante un sistema congruo, las posibilidades de referencia de cualquier idea concebible por el espíritu humano.

En esta empresa se empeñaron: Descartes, Leibnitz y Wolf, precursores (sin olvidar al medieval Raimundo Lullio) de la actual cibernética. Ésta sería la línea de la confienza en el lenguaje y en su poder lógico, junto a la cual se manifiesta su opuesta, representada por los empiristas y nominalistas procedentes de la línea iniciada por Occam, que se revela en abierta desconfianza respecto de ese poder.

Hobbes, Locke, Berkeley y Hume critican la eficacia del lenguaje y Francisco Bacon, en su Nuevo Organon, alertá en cuanto a los *ídolos* que este puede alojar, a través de los cuales se falsificaría lo mentado.

Ni el racionalismo ni el empirismo, por coherencia de principios, hacen referencia al lenguaje en contexto histórico: ese elemento vital e inesquematizable se muestra en cambio, en Vico y en Herder.

Es precisamente en el elemento vital — manifestado psicofísicamente — donde se dan los índices del *cómo* del hablar humano, de sus motivaciones, de las que emergen las relaciones más íntimas, que se dan entrelazadas e integradas en la vida del hombre. A la *Psicología del lenguaje* le corresponde, aquí con toda propriedad, desenvolver tanto su rango científico-positivo-experimental, como el cualitativo-racional-filosófico.

La misma fonética [7], además de su autonomía como ciencia del fenómeno lingüístico, en su realidad física sonora, participaría de un nivel distinto y superior y podría considerarse como disciplina psicológica, aunque no se pueda afirmar ya que sea una ciencia histórica. Un foneticista puede investigar, como el físico y el fisiólogo, todo el proceso psicofisiológico de la acústica del lenguaje, pero si pretende obtener algo que afecta no sólo a la física y a la fisiología, sino a la lingüística, debe recurrir a la Psicología. K. Bühler dice [6] acertadamente que el foneticista no debe olvidar que la total plenitud de su ciencia conduce a la Psicología. Objeto de la fonética sólo puede ser lo que cae dentro de la conciencia verbal. De la multiplicidad de sonidos producidos por el aparato vocal, cada lengua aplicada únicamente determinados elementos y complejos. Los principios de tal selección y preferencia, en cuanto toquen los problemas generales de una teoría fonética habrán de obtenersé a partir de puntos de vista de la Psicología. En cambio, si se trata de sonidos concretos, como signos diacríticos de cualquier lengua determinada, el estudio podrá ser objeto de una fonología y de una acústica históricamente elaboradas.

De este modo se obtendrá una auténtica y objetiva inpleción de sentindo que permita distinguir, en los hechos de experiencia, su mejor interpretación teorética, científicamente "causalizada". Entendemos que el objeto de la Psicología, así como su ámbito de trabajo, no lo constituyen ni las lenguas dadas — como realidades culturales e históricas — ni los productos del lenguaje individual, literariamente objetivables.

Su núcleo es el hablar, en toda la gama de su riqueza, la vida consciente, pensante, afectiva, con su imagen verbal y su prolongación sonora, o como dice Friederich Kainz [7], el acto de hablar, — posibilitado por la potencia de hacerlo, por ser lo característicamente humano — y el lenguaje como facultad y potencia libres, de la persona. En este ámbito, tanto la Psicología genética como la comparativa, deben ejercer la exclusividad de sus respectivas competencias.

En cuanto a la preocupación por el tema del signo y del símbolo en lo que va de nuestro siglo XX, no podríamos dejar de señalar la existencia de numerosas teorías sobre la naturaleza y función de los signos.

Así las hay convencionalistas, como la de Vaihinger; o la que distingue entre la función simbólica (enunciativa) de la función emotiva. Pero entre ellas es necesario destacar el tránsito de la interpretación puramente simbólica a la psicológico-naturalista. El Círculo de Viena, en particular por influencia de Chester Morris y de Rudolf Carnap, ha sentado una doctrina que hasta ahora tiene amplia vigencia y que considera al signo como pasible de tres tipos de relaciones:

a) con otros signos
b) con objetos designados por el signo
c) con el sujeto que lo usa.

Morris llama *sintaxis* a la primera forma de relación, *semántica* a la segunda, y al estudio general de los signos, *semiótica*. Las investigaciones semióticas, dada la importancia de los lenguajes (naturales y artificiales) han adquirido una gran importancia en el pensamiento contemporáneo. De

la escuela de Viena procede la tendencia dicha "analítica" que, declaradamente antimetafísica, reconoce que no se perciben directamente las significaciones y menos aún lo significado, sino el signo por lo cual lo significado adquiere una significación.

A través de la "Enciclopedia la ciencia unificada",[8] se tratan los fundamentos del análisis semiótico.

Cerramos la ligerísima noticia histórica sobre signo y símbolo, citando los aportes sobre signo y símbolo, de Cassirer, de Pierce y de Husserl. Hay pues, contribuciones neopositivistas, culturalistas y fenomenológicas.

Querríamos ahora volver sobre un hecho importante: la tentación de transportar al lenguaje en cuanto tal, toda la problemática de la vida integral del hombre, así como en convertir en objeto propio de la filosofía del lenguaje, todo lo que el hombre expresa, significa y construye, a través de la palabra y del lenguaje.

Filosofía del lenguaje no puede identificarse con los puros contenidos significados de las palabras. No puede ser filosofía de las ideas ni de las cosas como tales, sino del lenguaje como tal. De la conversión de la Filosofía en pura Lingüística o Filología, la historia ofrece reiterados testimonios. Los recuerda Gusdorf en su libro "Laparole" cuando al mencionar el Cratilo de Platón, dice: "La filología es el comienzo de la filosofía". Lo cual es parcialmente cierto y tiene históricamente indiscutible valor, pero convendría añadir que aquella filología inicial del diálogo intentaba mostrar que el saber está más allá de las puras palavras, es decir en las Ideas y en las cosas.

Dentro de la filosofía actual, querríamos hacer algunas reflexiones sobre dos pensadores que, por muy diversos caminos, resuelven la filosofía en lenguaje: Heidegger y Wittgenstein, por considerarlos suficientemente demostrativos para este trabajo.

El primero parte de una ontología — no ya tradicional, sino fenomenologica —, el segundo se manifiesta de un modo curiosamente no metafísico, dentro de las modalidades del neopositivismo del Círculo de Viena (con influencias de Russell y del conductismo) al cual nunca adhirió totalmente.

Heidegger emprende un meritorio intento de regeneración del lenguaje, a través de su regreso à las fuentes originarias, donde las palabras recuperarían su primitivo vigor y quedaría conjurado el verbalismo hueco o psitacismo o habladuría. Si bien es verdad que la experiencia atestigua un desgaste y deterioro semánticos, es también cierto que, con el tiempo, se dan enriquecimientos que no dependen de la etimología, sino de contextos culturales, grupales, elementos afectivos, etc, que consiguen una mejor y más depurada penetración de las realidades interpeladas. Pero creemos que el pretender abarcar todas las gamas de la realidad, y del ser, por medio de la Filología, pretendería convertir a ésta en ciencia universal, lo cual por definición, es imposible.

Heidegger trata del lenguaje metafísicamente desde su primer estudio "Die Kategorien und Bedentungstehre der Duns Scoto": (La doctrina de Duns Scoto sobre las categorías y la significación). Por medio de las categorías se expresa la cuestión del ser del ente; por la

significación, la gramática especulativa o reflexión metafísica sobre el lenguaje en su relación con el *ser*. Confiesa, además, que estas relaciones no le resultaban claras y por ello guardó silencio durante 12 años sobre el particular, hasta que creyó hallar la clave en la fenomenología de Husserl.

Aún con anterioridad al "Habilitationssorift", dictó una clase sobre "Expresión y fenómeno" (Ausdruck und Erscheinung) y discutió el sentido de ese título en el diálogo titulado: "De una conversación sobre el lenguaje" (Aus linem bespräch von der Sprache) tema que continuó siendo su preferido y sobre el que decidió insistir en las lecciones — aún inéditas — dictadas en 1934 con el título de "Logik".

Entonces trató de buscar, en el logos griego, la esencia del lenguaje. Recogió nuevamente el tema en 1950, mediante ensayos y conferencias, sobre lo cual se publicó algo en 1959 como "En camino hacia el lenguaje" (Unterwegs zur Sprache). Halla correcta, pero insuficiente, la definición griega del lenguaje como foné (significación fonética) y semainan (significación). Para él este fony semantiké equivaldría a un lenguaje (expresión) visto "desde fuera". De una visión tal, que es la ordinaria — declara — no está dicho que sea la principal ni que permita acceder a lo esencial. Más allá del sonido, acústicamente percibido, se da, ante todo, la voz *silenciosa* de lo hablado, que proviene del ámbito desde el cual nos habla. Las palabras no serían recipientes de los que extraemos el contenido o sentido — recipientes en los cuales el agua se vuelve estancada por la cotidianeidad, banalidad o habladuría — sino pozos de agua fácilmente cegables, que es menester redescubrir o contar con su aparición inopinada. Finalmente, decide que la esencia del lenguaje no tiene que ser "nada lingüístico", "nada conceptual" y opta por declararlo "la casa del ser" (1947) y, a su misión, *hermenéutica*, porque guarda su presencia. El significado de hermenéutica lo busca en la etimología. Hermes es el mensajero de los dioses y del destino. Importa, pues, en primer lugar, el mensaje, no su interpretación. El hombre pretende ser el mensajero que conserva y transmite mensaje. En la relación hermenéutica entran mensaje y mensajero: ser hombre es ser portador y esclaredor del mensaje, capaz de uma experiencia pensante. El hombre puede hablar porque, en cuanto mortal, está consignado al acontecer: su palabra es la versión sonora de otra, originaria, *silenciosa*.

Se toma contacto con el lenguaje a través de sus dos fuentes primigenias: pensar y poetizar, de modo que confluyan, con lo que se ponen en relación en relación directa a Filosofía y Poesía.

Heidegger explica en qué consiste la relación hermenéutica — desocultamiento del mensaje por el hombre —: es igual que inquirir la esencia del lenguaje. En realidad habría que llegar al límite de la "dicción" del mensaje, el cual se limitaría al escuchar. La conversación radical sería aquella en la que la esencia del lenguaje hablase e interpelase como "dicción" a los hombres. Tal conversación sería muy peculiar; pues estaría hecha casi toda de *silencios*; más que hablada, callada.

— Muy lejos está Heidegger de la concepción idealista de Humboldt (tributario de Hegel y Croce) cuando declaraba que el lenguaje hu-

mano es fuerza vital, "enérgueia" condicionadora de toda actividad objetivante. Y de Delacroix, según el cual las palabras son fuerzas primarias que hacen presa de la realidad y la construyen. El juicio crea símbolos. Todo pensamiento es simbólico. Todo pensamiento construye símbolos al mismo tiempo que cosas.

Y es que en verdad la condición esencialmente simbólica de nuestro pensar no es sólo efecto de una vida comunitaria. Pensar sin palabras equivaldría a un pensar afónico, caótico, indiferenciado, porque para que haya discurso, progreso, son necesarios un decir y un responder, lo que no se alcanza sin la mediación del signo, del verbo. Insiste el mismo autor: "Cuando el signo falta, todo se turba. Un pensamiento simple sigue siendo posible, pero la comparación de los complejos y la reflexión que a ellos se aplica caen de nuevo en todo instante en la confusión". [11]

— Dado que es casi espontáneo el interés que surge por considerar al lenguaje desde un punto de vista "lógico" — aún partiendo de "proposiciones existenciales" cuya estructura es preciso resolver, así como sus implicaciones y relaciones — consideramos conveniente comentar, siquiera brevemente, frente a las investigaciones de Heidegger, las del no menos interesante filósofo vienés Ludwig Wittgenstein. De su "Tractatus" y de los "Notebooks" [12] tomamos sus ideas acerca de los símbolos, la significación y, finalmente del silencio. (Naturalmente, signo y símbolo deben entenderse aquí según la interpretación de Chester Morris y de Rudolf Carnap).

Wittgenstein manifestó una postura filosófica en muchos puntos coincidentes con el Círculo de Viena — del que conservó, no obstante, suficiente independencia. Se lo considera padre de la impropiamente llamada filosofía lingüística, tal como la desarrollara el grupo de Oxford, al que estuvo vinculado. Declaró a través del órgano oficial del grupo "Erkenntnis" cuando la línea dogmatizante impuesta por Schlick era ley: "La Historia de la filosofía habría tomado un curso completamente diverso, si las mentes de los más grandes pensadores hubiese anclado profundamente en el hecho de que existe un lenguaje".

El peligro que ya hemos considerado, de convertir en Filosofía del lenguaje todo lo que es contenido de la palabra y de la lengua, vuelve a darse aquí en el campo de la lógica del lenguaje sobre la que medita Wittgenstein. En efecto, se le plantea un problema de suma gravedad cuando trata de descubrir hasta qué punto la lengua o el lenguaje — en virtud de su propia y específica racionalidad y lógica — influye y determina la lógica y racionalidad de la pura razón pensante. El lo resuelve "lingüísticamente" o en forma de "Filosofía del lenguaje" o "Filosofía analítica", queriendo montar todo el pensar filosófico sobre el lenguaje y reducir toda la vida mental (con sus pretenciones de saber ontológico y metafísico) a las estructuras lógicas del pensamiento significante. Así llega a hacer equivaler filosofía y lógica simbólica; sosteniendo que el lenguaje es tan solo una lógica de significaciones puras, y cualquier intención trascendental a él, "metalenguaje".

Sin embargo, la actitud de Wittgenstein oscila entre un extraño misticismo que se detecta nítidamente en las obras citadas — y su adhesión al agnosticismo me-

tafísico de los neopositivistas. Por un lado, declara que toda afirmación metafísica procede de un error lógico [13], pero, al mismo tiempo, el "Tractatus" sostiene una metafísica que se basa en la correspondencia entre realidad y proposición (teoría de la Abbildung) y también una nítida ontología, que aparece en las primeras páginas — desde 1 a 2.063 — a la que él acordaba suma importancia [14]. Por eso sorprende su postura básica cuando, al finalizarlo, rechaza, como insensatas, sus antecedentes proposiciones, en cuanto contenían alguna especie metafísica [15].

En la segunda etapa de su reflexión filosófica, Wittgenstein creía que las cuestiones filosóficas tienen significación y por ello producen "embrujamiento" y no podrían agotarse en cuestiones lingüísticas. Como ellas se refieren a realidades, "nos sumen en la confusión" porque no es posible *ver* lo que mentan. Tensión de la filosofía sería la de poner *a la vista* las perplejidades y por eso ella "debe luchar contra el embrujamiento de nuestra inteligencia" y ser "crítica del lenguaje".

A la postura de Wittgenstein podríamos objetar que, por estrecha que sea la conexión entre pensar y símbolo, la condición esencial de signo de la palabra misma, con la fuerza vital, que es su entraña más rica y honda — a la cual ni logicistas ni neo-positivistas valoran — debe obligarnos a respetarla como instrumento que capacita y potencia la vida espiritual. El lenguaje no habla: habla el hombre y, al hacerlo, no se dirige al hablar por sí mismo, sino a las significaciones, a lo real significado por las palabras.

Podríamos tomar, como opuestas, las declaraciones de Delacroix, extrayéndolas de la obra ya citada: "Cada lengua es un punto de vista sobre el lenguaje, un aspecto particular de la lógica del lenguaje. Un lenguaje es tradición y memoria, tanto y más que lógica. En ninguna lengua es posible reducir las categorías gramaticales a un sistema lógico" [16].

Se notará que, a propósito de Heidegger, se ha abierto sorpresivamente una ventana a un nuevo aspecto del lenguaje: *el silencio*.

"La verdadera conversación estaría hecha casi toda de silencios, más que hablada, sería callada".

Wittgenstein nos sorprende con el último pensamiento de su "Tractatus":

"De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

No se necesita demasiada elaboración para comprender la identidad de conclusiones, a partir de posiciones tan disímiles; lo cual permite anticipar que el tema del silencio en el lenguaje debe y será fuente de investigaciones y hallazgos.

Por respeto a esa misma profundidad, nos proponemos hacerlo objeto de particular ahondamiento en un trabajo próximo.

REFERENCIAS

1. KAINZ, FRIEDRICH — Psychologie der Sprache, I Bd. (Stuttgart, 1941) pág. 22.
2. SAUSSURE, CH. — Curso de lingüística general. Trad. de A. Alonso — 4.ª edición — Buenos Aires, 1961, pág. 57.
3. DELACROIX, H. — Le langage et la pensée. 2.ª edición. París, 1930, págs. 2-3.

4. CASSIRER, Ernst — Philosophie der Symbolishen Formen, 3 vol. Die Sprache I 19. (El lenguaje — 2.ª ed. 1954)
5. KAINZ, F. — o.c. pág. 25
6. BÜHLER, K. — Die Krise der Psychologie, 2.ª edic., 1929, págs. 16-55.
7. KAINZ, F. — o.c. p. 23.
8. NEURATH, BOHR, DEWEY, RUSSELL, CARNAP, MORRIS: Encyclopedia and UNIFIED SCIENCE, 1946 (2.º y 3er. fascículo)
9. GUSDORF, GEORGES — La parole. Paris 1953, pág. 19.
10. DELACROIX, H. — o.c. pág. 602.
11. DELACROIX, H. — o.c. pág. 402.
12. WITTGENSTEIN, L. — Tractatus lógico-philosophicus. Ed. bilingüe. Trad. Castellano de E. Tierno Galván, Madrid 1957. Preliminary Studies for Philosophical Investigations, generally Known as the Blue and Brown Books. 1958. (Public. póstuma)
13. WITTGENSTEIN, L. — Tractatus. (6.53)
14. BLANK, M. — A companion to WITTGENSTEIN, Tractatus. Cambridge 1964, pág. 8.
15. WITTGENSTEIN, L. — id (6.54)
16. DELACROIX, H. — o.c. pág. 242.
17. WITTGENSTEIN, L. — Tractatus (6.522) pág. 191.

EPISTEMOLOGIA Y CIENCIA CONTEMPORANEA INTRODUCCION AL ANALISISCRITICO DE LA ANTIMATERIA

Por JUAN CARLOS CERVI

...y al presentir mundos incógnitos trás los límites de los fenómenos se impone a la física una metafísica, un spiritu a la materia... [1]

"One world characteristics the most strenuous of the efforts for the advancement of science that I have made perseveringly during fifty--five years; that world is FAILURE. I know no more of electric and magnetic force or the relation between ether, electricity, and ponderable matter, or of chemical affinity, than I knew and tried teach to my students of Natural Philosophy fifty years ago in my first session as Professor [2]. Lord Kelvin.

El mundo contemporáneo se enfrenta ante la época más confusa y obscura del conocimiento humano.

La reacción en contra de la física aristotélica y en general del sistema lógico aristotélico, impuesto por su fundador, en la búsqueda científica durante centurias, ha sido extremadamente exagerada, luego de los éxitos experimentales galileanos.

La filosofía científica comienza con el criticismo de Aristóteles, profundamente lógico, y sumamente metafísico, aún cuando su metafísica está impregnada de su pasión ontológica por el ser físico. Aquella reacción de tendencia galileana, desconociendo el verdadero método científico galileano, entroniza en la marcha de la teoría científica la representación formal de los fenómenos, como si

ello fuése un paso más en el conocimiento de la verdadera realidad que nos circunda, nos conforme, y nos consubstancia, como bien lo pensara en su oportunidad el gran ORTEGA. Y digo: de tendencia galileana, pero de falsa tendencia galileana, para ser más exacto, pues aquella representación formal de los fenómenos, con preeminencia específicamente matemática y fenomenológica, en donde las medidas y no las magnitudes son los entes fundamentales que describen la aparente realidad; no expresan con justeza el verdadero espiritu galileano.

Galileo no necesitó medir nada para fundamentar a su nueva mecánica. Esto lo descubrió por primera vez, perspicazmente, JULIO PALACIOS, y lo expresa claramente en su famoso libro de Analisis Dimensional [3]. Tal autor niega, que el rigorismo matemático, sea la base del conocimiento verdadero. En efecto en esa obra en la pag. 21 dice así: "Para los positivistas la base del conocimiento físico son las medidas. Esto puede admitirse cuando se trata de descubrir leyes expresables en forma matemática, pero no de modo absoluto."

"Galileo pudo derribar a toda la física aristotélica con solo observar que todos los cuerpos caen en el aire casi con la misma velocidad y descobrió la ley de la inercia haciendo notar que una bola, después de rolar cuesta abajo, es capaz de rodar cuesta arriba hasta alcanzar casi su altura inicial, de donde resulta, que si la cuesta arriba se reemplazara por un plano horizontal, y no hubiera rozamientos, la bola rodaría sin cesar, pués nunca alcanzaría su nivel original.

"Como se vé, *Galileo*, no tuvo necesidad de medir nada para echar las bases de la Mecánica". ... y pensar que los representantes de la física moderna definen como fenómeno fisico a todo aquello que se puede medir, [4] en centiméteros, gramos y segundos.

Así se entronizó a la lógica formal de las medidas, como procedimiento irremplazable de la teoría del conocimiento físico, extrapolado subrepticiamente, como procedimiento, a las otras ciencias. De este modo hemos llegado por medio del empirismo lógico y del racionalismo, adornados indecorosamente por el relativismo, esencialmente antinómico, en su dogmatismo, a ignorar por completo, luego de cuatro siglos de triunfantes descubrimientos experimentales, desde la creación, por el gran NEWTON de las leyes gravitatorias, lo que és la gravedad y como se engendra.

Que *Newton*, haya expresado humildemente su ignorancia sobre la naturaleza de la gravedad a través de su famosa frase: "Hipotesis non fingo" no dá lugar a considerar esa posición, como norma para la ciencia, específicamente anti-ontológica, como ocurre con la ciencia contemporánea.

Que decir del misterio de la luz del cual, EDDINGTON en su oportunidad manifesto: "Si existe hoy un misterio en la física ese misterio es el misterio de la luz." Más patéticas y reveladoras del relativo progreso en el conocimiento humano son las palabras pronunciadas por LORD KELVIN con motivo del festejo del cincuentenario de su profesorado [2]. Reconoció un fracaso completo su avance en el conocimiento físico durante cincuenta años de esforzada dedicación a la ciencia.

Tan grande matemático y físico, seguía ignorando, para tragedia suya y de la ciencia y de la teoria del conocimiento físico real y verdadero, las mismas cosas que ignoraba 50 años antes, a pesar de sus múltiples descubrimientos.

Había logrado descubrir muchos fenómenos nuevos pero seguía ignorando las esencias de los mismos.

Todos los grandes sabios, a pesar de sus éxitos, algunas veces tremendos, estan envueltos por la bruma de la tragedia.

Así PALACIOS cuando comienza su fecunda obra antirrelativista, lo hace como consecuencia de una formidable situación: Su falta de compreensión de la relatividad einsteniana. (Veasé 5). La falta de comprensión brota de lo íntimo de su ser. No encuentra ni en su juicio la verdad, ni en la realidad de las cosas a la luz de dicha relatividad. Lo primero que mide es la magnitud de su ignorancia, ignorancia que, repito, es realmente trágica en los verdadeiros sabios, que abrumados por ella, toman su espiritu, porqué han perdido el contacto con esa realidad que nos conforma, y de la cual somos partes independientes, hasta un límite.

De ello, nos pinta el cuadro con certeza, genial y desoladora, el gran ORTEGA, cuando en su bello articulo titulado: Que es el conocimiento?[6] nos dice: "Pues es importantísimo notar que vivir es ya de suyo primodial y necesariamente encontrarse cada uno entre las cosas, frente a ellas, rodeado y sumergido en ellas. Hasta tal punto que no nos es posible quitarlas de delante y que todo esfuerzo por aniquilarlas es vano. De suerte que el hallazgo del ser supone al hombre un gran esfuerzo, el hallazgo de las cosas, no solo no supone ningun esfuerzo, sino que al revés, todo esfuerzo para no hallarlas fracasa irremisiblemente" y agrega en ese mismo trabajo: "Uno de los errores más radicales y permanentes de la filosofía es suponer que la verdad es originariamente un atributo del juicio del pensar. Solo en el escolasticismo se entrevé oscuramente que la verdad es por lo pronto un atributo de las cosas. Y ello es bien claro, si se pregunta en que consiste la verdad de un juicio, se responde que es aquel caracter poseido por este cuando lo que de él pensamos de una cosa corresponde a lo que esta cosa és."

Genialmente agrega en el mismo art. pag. 29: "El primero que hizo física no lo hizo por hacer algo, sino por una interna y concretísima necesidad". Esta necesidad que es la raiz del conocimiento, tiene que ser puesta a la intemperie en una definición de aquel que pretenda tener sentido. El esfuerzo con que buscamos el ser brota y se nutre de una dimensión radical de nuestra vida, que es la ignorancia. Esta es el más auténtico supuesto del conocimiento. Solo un ente que es por naturaleza ignorante es capaz de movilizarse en la operación de conocer."

"Pero no ignoramos quienquiera. Ni Dios ni la piedra ignoran y por eso, hablando rigurosamente, ni uno ni otro conocen. Se trata de un privilegio humano, glorioso y tremebundo."

Apareado al glorioso privilegio de conocer está irremisiblemente presente el estigma, especificamente humano, de ignorar, pero por desgracia, la ciencia actual, empirista y racionalista, enuncia con soberbia sus postulados y principios, racionales por cierto y

conformista con los fenómenos, dejando en un silencio profundo a la magnitud de su ignorancia.

Ignora lo que és la luz, lo que és la electricidade, lo que es la gravitación, lo que és la fuerza, etc. Pero lo peor, lo profundamente trágico, es que renuncia a conocer. "Hipotesis nonfingo" expresó NEWTON y aquellas palabras se trasformaron en dogma cientifico. La ciencia renuncia a conocer. Toda pasa como si existiera una fuerza proporcional a las masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias, pero que ella exista... hoy... no nos interesa. Todo pasa como si el eter existiese, en unas teorias, o como sino existiese en otras, pero sobre la realidad del eter... nada nos interesa... asi tambien todao pasa como si existieran las vibraciones luminosas o como si otras veces fuesen corpusculos, pero que existan unos u otros no nos interesa cientificamente, y así podriamos citar numerosos ejemplos.

Es curioso el ejemplo de Poincaré[9]: "Peu nous importe que l'ether existe réellement; c'est l'affaire des métaphysiciens; l'essentiel pour nous c'est que tout se passe comme s'il existait et que cette hypothese est commode pour l'explication des phenoménes. Aprés tout, avons-nous d'autre raison de croire a l'existence des objets materiels?" Esta es una confesion de parte de una renuncia muy clara al conocimiento verdadera, y además es agnostica. Esa posición la heredado la ciencia actual y la ha convertido en dogma subrepticio.

Es una posicion agnostica sobre el ser cientifico, consecuencia de una mala interpretación de la Escuela de NEWTON y del galileanismo mal interpretado, y del silencio religiosamente guardado sobre el estigma de nuestra ignorancia de las cosas. Cuanto ignoramos? Como ignoramos? La respuesta a estasdos formidables preguntas solo las contestaremos actualizando, analizando y criticando profundamente lo que pretendemos conocer, es decir realizando a la Ciencia de la Ciencia o sea efectuando el famoso Wissenschaftlehre. Y esto no es acaso la Epistemologia? Si, precisamente lo és y ella contribuirá a la humanización de la Ciencia, cuando se generalice su uso y des-angustiará al hombre pues acotará su ignorancia.

Luego la Epistemologia como Ciencia de la Ciencia, si bien no significa una posición agnostica, introduce como método la duda sistemática.

La sistematización de la duda cientifica involucra una posición preeminente de la Epistomologia, e involucra además, un grado superior de ciencia. Ello, a su vez nos coloca en una posición antidogmática.

Los principios de la Ciencia, muchos de ellos aparentemente inconmovibles, ocupan hoy una posición espectable. Diríamos que son los intocables de la Ciencia. Así por ejemplo, el principio de indiscernibilidad y de simetría, que desde el tiempo de Leibnitz fueron considerados en la naturaleza como algo verdaderamente inviolables y ligados intimamente al principio de razón suficiente del mismo Leibnitz, fué declarado falso en la emisión esimétrica de electrones en el cobalto 60 a raiz de las famosas experiencias de Wu, Lang y Yee en E. U.[10].

Quedó admirado el Prof. W. Paulí al enterarse, como conse-

cuencia de la falta de este principio, en la interacciones llamadas débiles, que Dios tuviese simetrias preferenciales.

La espectabilidad de los principios de la Ciencia, hace que subrepticiamente el espiritu cientifico aletargado lo convierta en dogma cientifico. Así, la Ciencia, incontrovertiblemente hoy está dominada por un avieso espiritu dogmático.

Solo la Epistemología con su método tomista, quierasé o no, de la duda sistemática, debe analisar criticamente los primeros principios de la Ciencia. Y es por ello que la Epistemología es superior a la Ciencia y exacto es su nombre de Ciencia de la Ciencia.

No olvidemos al gran Cajal, que en su precioso librito titulado Reglas y Consejos para la investigación cientifica, protesta contra el idólico y exagerado respeto tenido por los principiantes investigadores hacia los grandes de la Ciencia y a sus primeros principios [11]. En realidad, Cajal, sin nombrar aconseja los métodos epistemológicos, sin que estos sean fundamentados en el desprecio a nadie.

No existe nada, dentro de lo humano, perfecto, ni siquiera los principios cientificos son siempre invulnerables.

Esto no es esceptismo. La Epistemología no es una ciencia escéptica, a pesar de su procedimiento de la duda metódica.

La parcial caducidad, en física de la ley de simetría, no invalida el caracter general de esta ley, y respecto a ello la Epistemología simplemente pregunta: Si existe la materia, existe su contraria, su opuesta la antimateria? He aquí que nace el verbo; antimateria, luego deberá estudiarse su significado, especificamente, por antinomía, por contraste, rigurosamente. Para ello es evidente que deberemos agotar las significancias, que comportan y estructuran a la materia y por el analisis de los contrarios, tendremos la acepción por lo menos teórica, de lo que es si existe; la antimateria.

No olvidemos de lo que hoy se admite como antimateria es puramente convencional pues dentro de las pocas definiciones contenidas al estudiar la ley de paridad en física nuclear, se dá a entender que la antimateria es matéria constituida por antiparticulas [12]. En ello se concreta la definición del Diccionario de Tecnologia Espacial de Nasa y se deduce del estudio de las simetrias de las particulas nucleares y de las antiparticulas.

Esa convención introducida en la Ciencia de hoy es esencialmente antinómica, pues lo uno no puede a la vez ser uno y otro, no puede ser lo que es y su contrario, a ménos de que desterremos de la ciencia el conocimiento como hecho único y no dual. Lo contrario a la materia, la antimateria, involucra una acepción dificil conceptualmente y solo la epistemologia en un plano superior a la ciencia, a la vez que físico, metafisico; podrá discernir con su método del analisis y de la crítica si existe por lo menos lógicamente y de acuerdo a los conocimientos actuales.

ECLETISMO EPISTEMOLOGICO
(Criticismo eclético)

Evidentemente que yá nos hemos internado en el plano de la duda metódica, que es un nivel tomista y cartesiano a la vez. En primer lugar dudamos de la definición

introducida subrepticiamente, pues vimos que ella es contradictoria. La posición de la Epistemología no por ello es escéptica, pues la verdad no tiene sentido para el escéptico y aquella ciencia como toda debe buscar la verdad.

La Ciencia contemporánea usa juicios de probabilidad, por ejemplo para definir la posición de las particulas elementales, en la Mecánica Ondulatória, se ha introducido la probabilidad. La onda de probabilidad permite definir varias acepciones, como posición, densidad de probabilidad de presencia, incertidumbre ó impresición de las coordenadas conjugadas de un corpusculo o anticorpusculo. Solo tiene como verdad absoluta, o mejor dicho como a un hecho seguro ala certeza. Pero la certeza no es un hecho físico sino un hecho psicológico, es la verdad de un juicio sustentado.

La probabilidad como objeto matemático no es la verdad. La Epistemología busca la verdad, y dentro de los juicios de probabilidad que usa la ciencia actual, por ejemplo, en los campos de la física y de aquellos otros que admiten las conclusiones de la estadistica, no podremos jamás encontrar la verdad y por lo tanto la Epistemología no puede utilizar a dichos juicios, pues ellos estan impregnados de un esceptismo especial.

Es decir, que la Epistemología no puede ni debe utilizar a los medios provistos por el esceptismo, contenidos en los juicios de probabilidad en su búsqueda de la verdad. La probabilidad ni afirma ni niega absolutamente, solo en la certeza, afirma absolutamente, pero ya dijimos que la certeza no es la verdad, es solo un objeto matemático. Lo probable ya es, decía Leibnitz, es decir que és en cuanto al objeto ú objetos discernidos numéricamente, pero que es en cuanto se refiere a la verdad esencial de los fenómenos. Expresados ellos, solo son fortuitos, no son realidades presentes, pueden ser o no ser.

El esceptismo metafísico de la Crítica de la Razón Pura de Kant, que niega el conocimiento de la cosa en sí, tampoco es una posición aceptable de la Epistemología. Y esta es importante acentuarlo, pues es fundamento de esta Ciencia de la Ciencia del Conocimiento de la Cosa es precisamente la crítica.

Pero la crítica de la Epistemología no es el criticismo kantiano. Es un criticismo que aspira y cree dogmáticamente alcanzar el conocimiento de la verdad. Este criticismo intermedio, entre el esceptismo y el dogmatismo, yo lo llamo sencillamente, "ecletismo epistemológico".

El Ecletismo Epistemológico, si bien reconoce com meta la verdad absoluta, a la cual no se puede llegar con el método criticista kantiano en la cosa en sí, es fundamentalmente prudente con su método tomista de la duda metódica. En su profundidad metafísica y como consecuencia de lo anterior, admite límites al conocimiento humano; fronteras al conocimiento. Pero este ecletismo, a su vez dogmático, espera en el hombre, cree en el progreso cognoscitivo del ingenio y del intelecto humano y por lo tanto admite que dichos límites, que dichas fronteras, son fluctuantes y expandibles a través de las centurias y milenios, pero no hasta el infinito. Este criticismo, epistemológico y eclético, no kantiano; acepta la metafísica trascendente, en cambio el kantiano acepta la metafísica científica inmanente.

Desde nuestro punto de vista gnoseológico, estamos frente a la conciencia inmanente. El conocimiento no es solo un contenido de conciencia; es algo más, es una especie de identificación con la cosa, una aprehención intuitiva de ella, y vá más allá de nuestra conciencia trascendente y hacia lo objetivo, sin consustanciarse el sujeto con el objeto.

Es más bien, nuestro criticismo ecléticó, más platónico que kantiano, más escéptico que dogmático. Sin embargo, en nuestra conciencia trascendente; lo absoluto: Dios, es verdad suprema y bien supremo, el summum del conocimiento, la verdad absoluta, el bien absoluto; el conocimiento absoluto.

La Epistemología nace con la filosofía, explicitamente la historia de la filosofía no lo registra por ignorancia de la Ciencia de la Ciencia. Solo con observar que el criticismo se encuentra contenido en todas las pesquisas filosóficas de los griegos, vemos claramente que ambas son coetáneas; Sócrates, Platón y Aristóteles fueron geniales analistas y críticos.

Platón con su absolutismo de las ideas, como arquetipos eternos, reposa en su conciencia con la verdad ideal, pero absoluta, es fundamentalmente un epistemólogo idealista.

Aristóteles, además de epistemólogo agudo y fino, fué el fundador de la filosofía cientifica. El primer filósofo cientifico. Con solo observar el orden y los temas de su maravilloso libro de metafísica se comprueba claramente todo lo anterior. En efecto: en su libro primero estudia la naturaleza de la ciencia y sua diferencia con la experiencia, se detine a considerar el rigor de las ciencias, y en la misma metafísica [12] se refiere por primera vez en la historia de la filosofía a la Ciencia de la Ciencia. Dise así: "El que quiera estudiar una ciencia por sí misma, escogerá entre todas las que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay más de científico. Lo más cientifico que existe lo constituyen las primeras causas. Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquellos por las demás cosas. Porqué la ciencia soberana la ciencia superior adota ciencia subordinada, es aquella que conoce el porqué debe hacerse cada cosa."

Pero la filosofía como ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, hoy ya sobrepasada, respecto a los tiempos de Aristóteles se encuentra en una situación distinta a la de su origen. En su origen fué necesaria su definición, su comprensión, su sentido. Hoy es distinto, su cuerpo de doctrina es inmenso, confuso y contradictorio.

Existen, dentro de la filosofía del conocimiento las posiciones antinómicas al dogmatismo, como el esceptismo, el subjetivismo. Además, el esceptismo al no aceptar una sola verdad se encuentra también antinómicamente em frente del relativismo que afirma la multiplicidad aparente de verdades; a su vez el relativismo es contrario al dogmatismo, aún cuando puede demostrarse el parcial dogmatismo del relativismo.

Se extiende el problema antinómico de la filosofía entre subjetivismo y objetivismo. Entre conciencia inmanente y conciencia trascendente y otros aspectos más, largos da catalogar y fuera de nuestro propósito.

Ello demuestra, que se impone hoy otra ciencia a la filosofía y es aquella que analiza y discute y

duda de sus primeros principios y primeras causas y como una consecuencia de la gran confusión debido a la falta de claridad de sus cuerpos de doctrina; imposible de unificarlos ecléticamente. Esa ciencia de la Ciencia a la que se refiere Aristóteles, antiguamente, es hoy la Epistemología, rama fecunda y promisora del saber humano. Ciencia prudente de la duda metódica, que es responsable del limitado poder cognoscitivo de la mente humana.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO VERDADERO

La Epistemología como Ciencia de la Ciencia pone énfasis en la aprehensión del conocimiento verdadero. Es realista, la apariencia relativista no tiene objeto, en la teoría del conocimiento epistemológico. Un mundo de ilusiones es un mundo de engaño, relativista. Para que sirve? En lo absoluto descansa, y se eterniza y deleita el espiritu humano. La ciencia, con la apariencia de algunos fenómenos puede conducirnos e inducirnos a conocimientos falsos. Es necesario dudar sistemáticamente delos principios cientificos antes de llegar ao verdadero conocimiento.

Solo el conocimiento verdadero puede deleitar al espiritu humano; y así como la filosofía en sus primeros tiempos se desarrolló por el deleite y la admiración de los objetos investigados, así hoy la epistemología con sus analisis crítico nos lleva a escrudiñar nuevas verdades que nos conducen a un estado tambien de asombro y de superior admiración.

La adquisición de la verdad causa siempre admiración, por ello la adquisición del conocimiento verdadero eleva a regiones superiores al espiritu humano, es una especie de religión cientifica.

Vuelvo a insistir, con profundo pesar, que la filosofía de hoy, en muy contados y felices casos, puede traernos a ese estado de espiritu. Su campo, al estudiar las primeras causas está invadido por el esceptismo, por la posición antinómica de las numerosas teorías y "creencias" de sus cuerpos de doctrina.

En cambio el analisis critico epistemológico nos abre nuevos caminos luminosos, su criticismo analítico es maravilloso.

Conocemos, cuando aprehendemos al objeto.

Para nosotros el objeto es real y cognoscible, aun cuando, humildemente, reconocemos la existencia, hoy, de mundos paralelos incógnitos, pero de los cuales, creemos, que mañana, con el progreso, solo lo serán parcialmente. Existe, coexistencia simpatía (como diría Bergson) o comunicación entre el sujeto cognoscente, y el objeto a conocer.

Conocer es un acto, conocer es una acción, sin embargo la presencia de las cosas nos impone inconscientemente, una comunicación con ellas, que desde luego escapa a nuestra conciencia, nos conforma, y nos ambienta sin que nosotros podamos impedirlo (Yo y mis circonstancias diría el genial Ortega). El acto de conocer implica un esfuerzo, una tensión. Significa des-velar otra realidad presente. El sujeto aprehende al objeto cuando puede representarlo. La intuición es un modo de aprehender directamente a la cosa. El pensar intuitivo de Platón es otra realidad maravillosa. El pensar intuitivo y el conocimiento apre-

hensivo nos ponen en la verdad "de" la cosa. La verdad está en la cosa y esto según Ortega es un gran descubrimiento de la Escolástica.

Respecto a ello nos dice Ortega en la o. c. "Uno de los errores más radicales y permanentes de la filosofía es suponer que la verdad es originariamente un atributo del juicio de pensar. Solo en el escolasticismo se entrevé oscuramente que la verdad es un atributo de las cosas. Y ello es bien claro si se pregunta en que consiste la verdad de un juicio, se responde que es aquel caracter poseido por este cuando lo que en él pensamos de una cosa corresponde a lo que esta cosa és."

Queda transferida la verdad desde el juicio a lo que esta cosa es. Y en otra parte agrega pag 25: "Ahora nos importa solo pensar que el pensamiento o habla es lugar donde las cosas manifiestan su verdad; por tanto que estas no estan ahi por si mismas en su verdad; sino que requieren el esfuerzo de un sujeto cognoscente para ser descubiertas y nudificadas de modo que transparezca su autentica naturaleza".

Nicolás Hartmann en su obra titulada: "Grunszügeeiner Metaphysik der Erkenntnis" dela que existe una traducción francesa de *R. Vancourt*: "Les principes d'une Metaphysique de la Connaissance", Aulier, Paris 1945. — T. 1, Comienza expresando "Las investigaciones que siguen parten de la idea, de que el conocer, no es en modo alguno, crear, producir, hacer nacer un objeto, como quiere hacernos creer el idealismo antiguo y moderno. sino aprehender algo, que existe antes de todo conocimiento e independientemente del mismo".

Las acepciones de Ortega y de Hartmann confieren a la realidad, independientemente del sujeto, un sentido de existencia y de influencia sobre el mismo que es absoluto. La Epistemologia debe estar cimentada por ese caracter de realidad absoluta y debe propender a asegurar la expansión del conocimiento verdadero, en el campo cientifico sobre todo. En donde más se necesita ello, es en lo universal de la ciencia, en lo cósmico especificamente. El sentido cósmico del hombre ha comenzado a desarrollarse y elo se debe a que la teoría del conocimiento verdadero, si bien aun no se ha entronizado, simultaneamente con la Epistemología, como Ciencia de la Ciencia, los universales que pueden intuir a lo cósmico, hoy, constituyen, como veremos, preocupación fundamental de las ciencias en las fronteras de dicho conocimiento.

En la pag. 24 del citado libro de Hartmann encontramos que: "Todo conocimiento de un objeto se refiere a un ser independiente del conocimiento..." y en la pag. 29 agrega: "Cuando el conocimiento desborda más allá de sus fronteras, lo hace sufriendo la atracción de un ser, que le es heterogeneo, desconocido é independiente, ser que por otra parte es lo bastante inagotable como para mantener en un movimiento perpetuo al progresivo impulso hacia adelante de la conciencia."

El conocimiento contemporáneo desborda más allá de la materia. Se impone hoy un nuevo conocimiento verdadero, posiblemente la antimateria ejerce tan atractiva atención sobre la conciencia intelectual humana, que en la actualidad considero que es el más avanzado tema de la Ciencia de la Ciencia, de la Ciencia, de la Filo-

sofía y de la Teología. Posiblemente ella clama, como diría Hartmann, por ser conocida.

De todos modos, el hombre está llegando a las fronteras del conocimiento del mundo de la materia y del mundo sensible, más allá de esas fronteras, como bien señala Hartmann, que hay?

La nada es imposible, ello comporta en Leibnitz un gran principio.

APREHENSIÓN DE LA ANTICOSA

La aprehensión directa de la cosa ó intuición, es un fenómeno común y casi siempre se ha referido a las cosas materiales, sensibles, ahora bien, el posible conocimiento verdadero de la antimateria comporta el conocimiento o aprehensión de la anticosa. Evidentemente que nuestra conciencia intelectual es responsable y conoce que conoce, porqué la cosa a conocer o conocida es intiligible, hecho que con la antimateria no sabemos si ocurre. Según Platón las cosas son inteligibles en cuanto son verdaderas.

Lo inteligible, es solo lo comprensible con la inteligencia, lo sobrenatural, específicamente.

En Aristóteles no existe una distinción neta entre lo sensible y lo inteligible. Lo racionalmente comprensible, en general es lo inteligible.

En el pensamiento de Santo Tomás, lo inteligible es lo pensable y racional. De todos modos, la inteligibilidad de la antimateria, constituye el más formidable problema actual de la ciencia y de la filosofía, sea cosa pensable y racional, sea como algo comprensible, o como algo sobrenatural.

Una vez que la filosofía haya desarrollado las posibles soluciones de tan magno problema, corresponde su analisis y critica a la Epistemología.

Evidentemente que los aspectos cientificos deben ser considerados ampliamente por ambas ciencias. Un aspecto a estudiar es el siguiente:

Si la materia se manifiesta por las cosas, naturalmente, que la antimateria se manifestará por las anticosas.

La cosa tiene entidad, esencia y existencia, la anticosa que debe manifestar a la antimateria, no debe tener entidad ni esencia, pero sí debe tener existencia. El existir, entre materia y antimateria, es un atributo que debe ser común.

Sin embargo debemos aclarar un concepto, esencialmente antiaristotélico, antes de continuar; la antimateria como opuesta a la materia [3] en esta, nuestra teoria, que esbozamos, puede coexistir con la materia, en aquella teoria no, pues dice Aristóteles: "en todos los casos en que un sujeto no puede admitir la coexistencia de dos cosas decimos que estas dos cosas son opuestas, opuestas en sí mismas o bien opuestas en cuanto a sus principios. (Metaf. pag. 112).

La coexistencia de materia y antimateria solo puede ser posible en planos distintos, evidentemente que el primer intento explicativo, nace al sospechar la existencia de la antimateria en el plano no sensible, inmaterial, naturalmente.

Pero esto implica otra aclaración, pues lo inmaterial puede concernir únicamente el conocimiento e la metafísica no pretendemos analizar si el espiritu es opuesto a la materia, pero sí debemos aclarar que lo metafísico, por

situado mas allá de la física, no comprende a las cosas sensibles, sin embargo las cosas, como las anticosas, que son insensibles en la actualidad, son por naturaleza especifica o porqué en la actualidad el poder detectante de nuestra ciencia experimental es insuficiente para avanzar sobre lo que hoy es metafisica?

Para mi, lo absolutamente insensible o supranatural esta solo en el dominio del espiritu y la metafísica, a medida que el hombre avance en los métodos de detección ira avanzando sobre el dominio llamado metafísico.

Viene a nuestra memoria, por tan intrincado asunto, la "cosa en sí" de Kant.

La realidad de la cosa en sí kantiana no puede conocerse por ser inexperimentable. Tan delicado asunto me asombra y me lleva apensar que la antimateria con sus anticosas podrían ser las cosas en sí de Kant. Pero debo confesar una limitación oportuna a la inexperimentación de las cosas en general y es que ella es una imposibilidad de la ciencia contemporánea y, entiendasé que me refiero solamente, a las anticosas, o cosas en sí de Kant físicamente, sino tambien metafísicamente.

Dentro de la experimentación física, cada vez nos encontramos con más lejanos y cósmicos elementos detectados; y cada vez menos sensibles. No sería extraño que en el futuro el hombre consiguiese detectar a las anticosas físicas.

Ello, traería aparejado, no solo el conocimiento de la antimateria, en el sentido estricto, no en el sentido oficial, [14] ya expuesto, sino del conocimiento de antimundos hoy denominados mundos incognitos o mundos paralelos de Boscovich o de los mundos epicúreos.

Corresponde pues a la Epistemología internarnos en estos mundos, por lo menos, teóricamente.

Sí la materia y las cosas tienen ente y ser y por lo tanto existen, tiene sustancia. La antimateria debe contener antisustancia.

Para Platón la materia informe tiene ciertas qualidades, entre ellas, la principal es la de ser capaz de movimiento.

La materia, es lo sensible, es una realidad primera, y es opuesta a lo inteligible, luego cabe la posibilidad de discutir a la antimateria, a la antisustancia, como lo inteligible por esencia, incapaz de movimiento y no múltiple, dentro del espiritu platónico.

Un elemento teórico, en la actualidad, que algunos físicos consideran en reposo, y no múltiple es el éter.

ÉTER Y ANTIMATERIA

El éter, del cual Poincaré en su famoso tratado denominado: "Traité Mathematique du Lumière" [15] se expresa en su prologo así: "...poco importa que el éter exista o no, es una hipótesis comoda para la explicación de los fenómenos luminosos...". Esta conmovedora interpretación anula la posibilidad del conocimiento verdadero, pues al construir imágenes ficticias, no comprobadas ni en el dominio lógico ni en el experimental; es decir eximidas por completo de toda realidad, se cae fuera de lo inteligible, fuera de lo real, aún cuando fuesen realidades metafísicas.

Si bien, con entes, cuyo interés y dificultad de comprobar en la realidad física o metafísica, se

pueden construir teorías explicativas de hechos experimentales, a los hechos como realidades, los fundamentamos sobre esquemas, que si bien tienen la apariencia de lógicos, son ficticios, y lo ficticio no puede fundamentar a lo real.

Lo ficticio no puede ser inteligible, y la teoria del éter, sumamente fructífera tiene muchos visos de realidad e importa mucho sí, hacer todo lo posible para desentrañar a esa posible realidad y no, negar a priori todo interés sobre ella como hace Poincaré.

Allí es donde la Epistemología tiene su formidable misión, la de guíar a la Ciencia con su profundo analisis à certera crítica des--ocultando a la realidad.

El problema del éter aparentemente abandonado por las teorías modernas, suscita en los más grandes sabios un interés fundamental y el retorno a su estudio, a pesar de los aparentes éxitos de las teorías que lo niegan motivó las siguientes palabras del formidable teórico DIRAC, quién en la teoria del electrón magnetico, obtuvo gran éxito, soslayando la utilización del éter: [16] "Estaría dispuesto a abandonar toda concepción del éter, si pudiese estabelecer sin él una teoría satisfactoria. Solo ha sido el hecho de que los físicos del mundo no han encontrado una teoría semejante, despues de muchos años de investigación lo que me ha llevado a pensar que el abandono del éter por parte de la teoría física quizá haya llegado ao límite de sus posibilidades y a ver en el éter una nueva esperanza para el futuro."

PALACIOS en su trabajo titulado "Existe el éter?" [17] demuestra que el éter existe. STJEPAN MOHOROVICIC [18] trata al éter como a una realidad útil en el conocimiento de la antimateria demostrando cierta posible relación entre velocidad de antimateria y éter. En las teorías pre-relativistas, el éter se movía con una velocidad de 1,41 la velocidad de la luz. En otras teorías fué considerado en reposo [19].

Ahora bien, en nuestro analisis crítico o sea epistemológico del conocimiento actual de la materia y antimateria no debemos dejar pasar por alto una relación formidable con el movimiento en la materia y en la antimateria.

De seguir el léxico, mal interpretado ya citado, propuesto en el ámbito científico, la palabra antimateria, debe contener en su sujeto, todas las propriedades posibles opuestas a la materia.

La principal, es desde nuestro punto de vista, de la teoría del conocimiento verdadero, aquella opuesta a la que sufre la materia sujeta a movimiento, que es su propiedad de contraerse.

La materia en movimiento se contrae, este es un gran descubrimiento de Lorentz y Fitzgerald, "La contracción de la materia en movimiento, es en la teoría de Julio Palacios", [20] complementada genialmente, mostrando que esta contracción es un efecto real, absoluto. En las teorías relativistas es un efecto aparente, ficticio. Durante el movimiento, para conocerlo, debemos buscar efectos absolutos para que epistemológicamente lleguemos a un conocimiento verdadero, no relativo, y esta contracción segundo aquel autor es un efecto absoluto.

La antimateria, antinómicamente, al moverse deben dilatarse, sus "partes", absolutamente. Esto hace sospechar que la expansión de las galaxias, sea un efecto más que todo debido a la antimateria, y que

en ellas predomina más la antimateria que la materia, y, predominan por ello, más los efectos repulsivos que los atractivos de la materia.

Nosotros, en nuestra teoría de la contracción absoluta de la materia en movimiento [21] postulamos que la energía propia crece tambien para su masa positiva, proporcionalmente a la energía mutua potencial electrostática de sus partes (para masas cargadas electricamente), la cual crece evidentemente con la contracción. La antimateria, aún cuando no se discreta como la materia, contiene partes, pues es divisible (dieresis), la materia, la antimateria no es divisible pero contiene partes, y como su masa opuesta a la de la materia es negativa, pierde energía cuando se dilatan sus partes sin moverse como un todo.

El éter es hasta hoy insensible, imponderable, al interrogatorio experimental, ya sea incluyendo la explicación que hace Mohorovicic (o.C-) en base a la antimateria o ya sea su propia naturaleza, de ser especificamente inteligible en el sentido Platónico.

La materia es sensible, ponderable, es no inteligible en el sentido platónico, luego el éter, antinómicamente, tiene una, por lo menos, de las caracteristicas de la antimateria.

Por otra parte el éter es un receptaculo de energía, absorbe toda la energía radiante degradada por las estrellas, nebulosas y astros. La materia degrada energía, como consecuencia de la irreversibilidad de los fenómenos caloricos de la materia y según CLAUSIUS [22] como consecuencia de ello se producirá la muerte "térmica del Universo" ("warmetod").

La energía del Universo es constante y su entropía crece continuamente, tendiendo a un máximo. A medida que se pierde el calor en todas las transformaciones reales del Universo, la materia degrada energía que se deposita en el éter.

El éter como receptaculo de energía, almacena cada vez más.

Si la materia en las transformaciones reales, degrada energía, la antimateria, su opuesta, debe producir el fenómeno antes indicado, por lo tanto existe otra coincidencia de comportamiento entre antimateria y éter.

PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LA MATERIA Y PRINCIPIO DE NO-INDIVIDUACIÓN DE LA ANTIMATERIA

Nada de lo que es universal es sustancia y la esencia de la materia es la sustancia, luego la esencia de la sustancia y de la materia es lo no universal. Lo individual es propio, caracteristico de cada cosa. Cada cosa material, tiene sus sustancia que la caracteriza y la distingue de la otra cosa, por tal razón la cosa material es individuante en nuestro pensamiento.

Según *S. Tomás*, la forma determina a la materia, pero la forma es un universal, sin embargo para DUNS ESCOTO, la individuación es una modalidad de la sustancia, y no necesita ninguna fundamentación.

Para nosotros, la sustancia, como ente individuante, es capaz de infinitas peculiaridades en la materia. La Biología, tanto animal como vegetal, dan crédito dela infinita variedad de los individuos,

que no son otra cosa que una revelación de la infinita variedad de sustancias de la materia.

La infinita peculiaridades del movimiento dan cuenta a su vez de la infinita gama de los cuerpos.

Para Demócrito, el concepto sustancia, lo constituyen las magnitudes indivisibles, esos indivisibles son para él dichas sustancias.

Extraordinariamente complejo es este tema.

Leibnitz, por ejemplo, siguiendo a los griegos, lo mismo que GIORDANO BRUNO, creen en una unidad por excelencia individuante; la mónada, constituida por espíritu y materia (en los griegos y en BRUNO) y cada una refleja al mundo.

Las otras unidades individuantes e indivisibles del mundo, atómico, podrían a su vez estar constituidas por mónadas, en este caso, estas serían los verdaderos individuos.

Sea como sea, el hecho primordial caracteristico es, en su presentación universal, su individualidad, digo yo: su poder individuante.

Ese poder individuante de la materia sensible permite caracterizar a su movimiento y definir al espacio que lo contiene.

El movimiento es posterior a la creación de la materia, pues antes ella debió individualizarse.

Lo opuesto a la materia, la antimateria, debe carecer de ese poder individuante, debe tener un poder contrario universalizante.

La antimateria carece de la peculiaridad individualizante de la materia que es su forma y su movimiento y su sustancia.

PRECREACIÓN DE LA MATERIA

La antimateria debe permanecer inmóvil. Todo a lo contrario de la teoría de las antipartículas, que erróneamente definen a la antimateria en la ciencia aceptada.

Cual fué primero creada, la materia o la antimateria?

La no individualidad de la antimateria acentua su universilidad respecto a la materia. La creación, de haber existido, debe haber pasado de lo más general a lo más particular, es decir de lo más universal a lo más individual. Esto es solo un indicio de la preeminencia de la antimateria sobre la materia y tambien de un mayor sentido pre-creativo.

Est parece sugerir que la materia no ha sufrido ni sufre creación directa, ella es pro-creada de la antimateria?

Ahora bien, continuamente la materia se degrada, cosa que no sucede con la antimateria, esta parece acumular la energía que degrada la materia, con lo que este analisis critico nos pone, nos pone ante el hecho reflexivo, consistente en un posible proceso evolutivo critico entre materia y antimateria. Esta se degrada hasta un límite mínimo, universalmente, hasta volver a recuperarse ad-eternum.

PARÉNTESIS SOBRE LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO Y LA ANTIMATERIA

Antes de continuar es necesario insistir en que la Epistemología como Ciencia de la Ciencia debe rechazar al famoso principio de inmanencia. El conocimiento de ningun modo es una actividad propia intrinseca del yo, ni es una

actividad vital sin trascendencia alguna. La Epistemología por media de la crítica reflexiva de los conocimientos evidentes que tenemos de la materia busca una realidad trascendente opuesta a la de la materia, cosa que HEGEL con su tésis y antítesis, y los seguidores de él no atisbaron a intuir, lamentablemente.

La antimateria como posible realidad distinta del yo y son los caracteres que definen al acto trascendente de conocer, que admite una realidad distinta de mi conciencia, plantea a la ciencia la necesidad imperiosa de su confrontación experimental.

LA ANTIMATERIA, EN LA ACTUALIDAD, UN ENIGMA EXPERIMENTAL

La ciencia actual, erróneamente atribuye el nombre de antimateria a la materia constituida por antipartículas [14]. Es imposible aceptar esta definición yá enunciada en este trabajo. La antimateria, nunca puede ser materia. Además lo opuesto a la materia debe estar sujeto a una repulsión con esta última, ya que la materia se atrae de acuerdo a las leyes gravitatorias. Es decir, que las partículas y antipartículas jamás deberian encontrarse, si estas fuesen veraderamente antimateria. Los antipartículas, si en realidad fuesen constituyentes de la antimateria deberían moverse en sentido opuesto a las fuerzas que se les aplica [23], hecho que jamás se ha comprobado. Nosotros "creemos" en definitiva, y pensamos que hasta la Ciencia en sus últimas consecuencias es un articulo de fé, y que el enigma experimental de la antimateria solo será parcialmente resuelto en el futuro por la radioastronomía de rayos gamma.

En efecto, según el principio de individuación, la materia es discontinua, por lo tanto la antimateria debe ser continua.

Nosotros postulamos que la antimateria debe ser el constituyente del antimundo: del Universo, hoy incognoscible ó antiuniverso.

Puede observarse la gran cantidad de isótopos radioctivos cuyos núcleos producen individuos, antipartículas, llamadas positrones, discontinuas como la materia, luego no podemos afirmar que la materia reduce antimateria en los fenómenos hoy observables. Desconocemos totalmente el proceso segun el cual la materia produce antipartículas, y menos antimateria.

La radioastronomía de rayos gamma cuando por medio de los satélites artificiales, logra contar con dispositivos especiales un número determinado en la unidad de tiempo de rayos gamma de energía superior a los 72 Mev (millones de electrón voltio) se interpreta ese evento, en la actualidad, como consecuencia del choque de un protón con un antiprotón. Si se ubicase en el futuro, en alguna región del Universo una galaxia con abundancia de estos rayos gamma, evidentemente que esa región tendrá la correlativa abundancia de antiprotones. Se plantea la siguiente pregunta: La abundancia de antiprotones en una Galaxia está relacionada con una mayor proporción de antimateria, definida esta segun nuestro sentido? Creemos, ya, que desde este punto se sobrepasa a las posibilidades cognoscitivas propias de la Epistemología y de la filosofía científica en la actualidad.

CARACTERISTICAS DE LA MASA DE LA ANTIMATERIA

La antimateria, deberá contener a una masa, además de continua, negativa por definición. Así lo fué en la primitiva teoria de Dirac, pero luego muchas acepciones de esta teoría se han relegado a segundo término.

Así si se aplica una fuerza deberá observarse exactamente lo contrario a lo que ocurre con la materia. Esta premisa, gnoseologicamente, constituye una imposibilidad.

Si la antimateria es continua, su masa aún cuando sea negativa por definición y por oposición, deberá ser discreta por el caracter de la misma, y allí reside la imposibilidad, imposibilidad consistente en tener en un medio continuo, antimasas discretas, separables.

Luego la antimateria carece de masa. Dado que masa es uno de los caracteres de la ponderabilidad de los cuerpos, pues en la mecánica de Newton ella es una magnitud derivada de la fuerza, resulta que la antimateria es imponderable, por demostración, además de por definición.

La fuerza, en la filosofía de Locke constituye una preocupación singular, como lógicamente debe ser en toda filosofía y en la epistemología, pues esta noción es derivada en el sentido común, de la sensación de esfuerzo muscular, que es rudimentaria y confusa. Otro de los misterios profundos de la física actual es la noción de fuerza.

Tan profundo es el problema, que solo JULIO PALACIOS, actualiza, con la agudeza que le es propia el problema de la fuerza y llega en su Texto de Analisis Dimensional (Espasa Calpe Madrid) a decir que: "la fuerza tiene tanto derecho como la masa a ser considerada como magnitud primaria".

La antimateria carece de masa, o sea que es imponderable, lo que significa que en subdominio, las fuerzas no tienen reacción, ello no nos asegura que sea totalmente insensible, en el futuro, al dominio físico.

La sensibilidad de lo físico en el sentido material, siempre fúe obtenida por las fuerzas, pero he aquí que planteo un problema con atisbos metafísicos.

Existen, cosas, "anticosas", sensibles a otros medios que no son los medios de la fuerza? Cuando detectamos la presencia de un cuerpo en el "vació" con el radar, lo hacemos por medio de las fuerzas electromagnéticas, que hoy, la ciencia cierta no se sabe si tienen existencia propia o la tienen en el éter, y cuando empujamos a un cuerpo lo hacemos por medio de fuerzas inerciales, y cuando lo pesamos por fuerzas gravitatorias.

Los pocos sentidos que tiene el hombre, le han permitido desarrollar otros pocos medios para detectar a las cosas sensibles, más para detectar a las cosas ultrasensibles, nos hacen falta nuevos medios a los cuales ni estamos acostumbrados!

El mundo ultrasensible en el cual estamos sumergidos, requiere para su ponderabilidad, medios que la ciencia actual no es capaz de proveer.

La física penetra así en el dominío metafísico, no de lo espiritual, sino de lo ultrasensible. Pasaran más de 20 años antes que Hertz pudiese proveer al hombre un medio, muy delicado, el electro-

magnético para comunicarse con los otros y las cosas cada vez menos sensibles, luego del descubrimiento del éter por el gran MAXWELL.

EL ANTIESPACIO

Estamos acostumbrados a las pseudonociones de los espacios curvos de Riemann y de otras geometrias que no son euclideas y que por oposición a esta muy bien podrían llamarse geometrías dinámicas. Además de las geometrías pseudodinámicas que constituyen pseudonociones y pseudoconceptos, es necesario pensar en nuevas concepciones relacionadas con la antimateria.

Si la materia esencialmente, es impenetrable, pues su lugar no puede ser ocupado simultaneamente por otra materia afin, ella ocupa espacio. El espacio físico es capaz de contener a la materia, además el espacio es capaz de soportar al movimiento de la materia.

Si profundizamos el sentido de nuestras acepciones, observamos que la palabra, el verbo, tiene una significación gnoseológica que marca rumbos a la ciencia y a la Epistemología, en efecto, cuando nos referimos a la última frase decimos "el" espacio. El espacio "es", existe, y lo más interesante es que existe una relación entre él y la materia.

El defecto, primordial, de nuestra ciencia materialista consiste en que niega sistemáticamente atributos al espacio físico y lo peor es que existe en ello una subrepticia tendencia a concentrar el estudio e investigación de los fenómenos físicos, en la materia, dejando de lado a el "espacio" como a un ente abstracto geométrico confundible con nada, y sin relación con la materia.

Este es un error trágico desde el punto de vista gnoseológico y epistemico. Existe una conexión entre el espacio y la materia contenida en él, y existe por el solo hecho del principio de razón suficiente.

La inercia de los cuerpos, se ha elevado a principio pues nadie ha podido explicarla en el "vacío". Y no porqué ella no tenga explicación, sino porqué al hecho experimental llamado inercia es mucho más cómodo mantenerlo incognito detrás de un principio, que a su vez disimula nuestra ignorancia. Tenemos un trabajo inédito sobre dicha explicación.

La antimateria no ocupa lugar en el espacio, a ella le corresponde el antiespacio. Otra vez el verbo precede al conocimiento.

Cuales son las caracteristicas primarias del antiespacio?

Si el espacio es un ente físico, el antiespacio debe ser un ente metafísico, es decir, solo en el sentido primitivo de lo metafísico, inmaterial, como lógicamente debe ser. Inmaterial, por lono detectable en la actualidad, pues para nuestro pensamiento, no existe un valla neta entre lo material y lo inmaterial, a medida que avanza nuestro poder sobre lo ultrasensible, disminuyen las amplitudes de sus fronteras.

Lo metafísico no es lo espiritual, sino aquello que está más allá de lo físico, de lo detectable por intermedio de nuestros comunes sentidos.

El espacio físico, en sus propiedades se comporta como un ente metafísico, pues hasta hora, la ciencia contemporánea disimula su existencia como tal, y reempla-

zandoló por el abstractísimo espacio O, en algunas explicaciones. Una de ellas es la acción del espacio O sobre los electrones excitados del átomo, que por su acción, retornan en un lapso de tiempo muy pequeño a sus órbitas normales.

Pero, en un sentido exacto, el espacio metafísico, el antiespacio, es absolutamente imponderable, hoy. Pero, por el mismo principio de razón suficiente creemos que en el futuro no lo será.

La ciencia, tanto epistémica como experimental, avanza sobre las fronteras del conocimiento y el límite de sus posibilidades físicas se acerca para dar por el camino de sus posibilidades metafísicas.

Cada día son más sensibles las señales utilizadas y estas en un nó lejano día nos abrirán sus puertas a lo que hoy es el antimundo metafísico!

Así como el espacio físico es capaz de contener a la materia y de soportar al movimiento, el antiespacio contiene a la antimateria y es incapaz de referir al movimiento.

El antiespacio trasciende al tiempo y a las dimensiones y a las medidas, hoy. Existe una física fuera de las medidas, cuyos fenómenos no son expresables por intermedio de ecuaciones entre medidas. Galileo mismo derribó a toda la física aristotélica sin medir nada [3]. Fenómenos físicos son las maravillosas transformaciones sufridas en el interior de lejanas estrellas, ni cuya luz nos llega como así tampoco nos llegan sus emisiones, térmicas nucleares y radioeléctricas, pero, sí puede ser interesante considerarlas por sus efectos hoy no detectables.

Nosotros utilizamos el método epistemológico para la aquisición del conocimiento verdadeiro y quién mejor lo fundamentó a este método fué Aristóteles, al comienzo de su libro de Física dice así: "El conocimiento y la ciencia de las cosas se producen, cuando hemos logrado penetrar sus principios, sus causas y sus elementos. No juzgamos hallarnos en posición de una cosa hasta no haber alcanzado sus principios primeros, sus causas primeras y aún sus elementos primarios. Por onde es notorio que en la ciencia de la naturaleza, conviene tratar ante todo, de definir lo relativo a los principios."

"El orden natural de investigación es ir de las cosas que son más claras, conocidas para nosotros, a las que son más claras y cognoscibles en sí, porqué no siempre lo que no es más asequible lo es, a la vez, en relación a lo absoluto.

Por ello hay que proceder de este modo, partir de las cosas menos claras en sí y más claras para nosotros, para llegar a las cosas más claras en sí y más cognoscibles. Dado que lo que para nosotros es, manifiesto y claro, constituye los más complejos conjuntos a base de este hecho los elementos y los principios se disciernen y hacen conocer por vía de analisis. Por esta razón, hemos de ir de las cosas generales a las cosas particulares, porqué el todo es más asequible a la sensación y lo general es una especie de todo, en el que se encierra una pluralidad que constituye lo que podemos llamar sus partes. Así ocurre, en cierto modo, con los nombres en relación con las definiciones. El nombre indica una especie de todo, sin distinciones, por ejemplo, el nombre del circulo, mientras que

la definición de su forma geométrica, distingue por analísis sus partes". Resalta el procedimiento epistemológico en Aristóteles: Lo absoluto, el analisis del verbo, del nombre y la critica ordenada y profunda. Nadie creo, ni Descartes en su discurso del método fué más conciso y epistemologo.

Reconoce Aristóteles un método para la investigación y dentro de él un orden.

Reconoce Aristótelis un método final del conocimiento, el cual debe segun el orden ir de lo general a lo particular. El analisis y la crítica son base en su metodo de investigación y separa los nombres de las definiciones reconociendo al verbo una preeminencia en el conocimiento.

El paréntesis indicado se hace necesario para comprender nuestra posición.

El inconveniente de la filosofía natural reside en que se pretende explicar en el espacio físico y en el tiempo al Universo y a todas sus partes.

Pretender hacer física y menos filosofía natural con todo lo medible en el espacio y en el tiempo, es ir relegando paulatinamente el conocimiento. Por tal concepto, acertado estuvo Aristóteles cuando afirmo que la Física era una Ciencia teórica. Ya, Palacios, magistralmente en su "Analisis Dimensional", demuestra que en Física, las ecuaciones son relaciones entre medidas y no entre magnitudes. Esto es de primera importancia, pues cuando queremos expresar en el espacio y en el tiempo, falseamos la realidad, pues, p.e. sabemos que al átomo no podemos medirlo, por lo tanto no podemos expresar correctamente sus leys y fenómenos que se expresan entre medidas indirectas y derivadas. Menos aún con respecto al tiempo, que para algunos fenómenos, dentro del núcleo del átomo, son del orden de 10^{-21} segundos.

Esto pone en claro, evidentemente, que las ecuaciones entre medidas en el espacio físico y en el tiempo físico no siempre responden a la realidad, ni de los fenómenos ni del conocimiento directo de sus cosa.

Luego, fenómeno, en el espacio, no es todo lo que se puede medir y dicho espacio es capaz de contener a la materia y a sus fenómenos pero no es accesible a la medición humana en todas las escalas, por lo tanto en el espacio físico ocurren fenómenos no sensibles.

Que decir del antiespacio en donde por definición, absolutamente debemos prescindir del espacio y de las medidas y del tiempo? En primer lugar, es necesario aclarar que esto puede confundirse con regiones del espacio en donde por su pequeñez los fenómenos temporales escapan a toda medida y en igual orden respecto al espacio que involucra tal fenómeno, y en segundo lugar, existe otro aspecto y es el relativo a Dios.

Dios, por su omnipresencia no tiene necesidad de distinguir al espacio y al tiempo. Es todo presente, en todo lugar, antes, ahora y después. Parece ser que Dios puede utilizar al antiespacio, y no sé si decir esto es una herejía, pero sí Dios puede utilizar a quienquiera, pero de todo esto se deduce que el espacio no es una noción suficiente para el desarrollo del conocimiento.

El espacio, como hecho y como noción, domina al hombre y con su

misterio sigue deformando a la visión del hombre en los hechos naturales, cosa que no ocurre a Dios.

La visión que proveer de los hechos, las geometrías no euclideanas se desarrollan tambien en el espacio con pseudonociones y en el tiempo deformando más dicha visión.

La penetrabilidad de la antimateria es un hecho formidable, del cual es responsable el antiespacio. La antimateria con su penetrabilidad puede contener a la materia y el antiespacio al espacio.

Significa esto lo siguiente: Que el mundo de la materia o mundo físico, es una parte de la realidad, la cual es tambien contenida por otra realidad, mucho más sutil, el antimundo, que para mi nos es otra cosa que el Universo hoy incognoscible.

Es decir, que en el lugar ocupado impenetrablement por la materia, hay espacio, a ese mismo lugar le corresponde como parte de una mayor extensión, no separable, una "parte" del antiespacio y dentro de él la parte correspondiente de antimateria.

Existe un nexo entre materia y antimateria, espacio y antiespacio. No existe superposición, pues la antimateria es penetrable y el antiespacio no ocupa volumen. Cuando en el volumen de los espacios de la materia nuclear se produzcan fenómenos físicos que tiendan a O en el espacio, y en el tiempo a un valor mínimo, que yo llamé "átomo de tiempo" (Ver El átomo de tiempo del autor. Revista de Filosofía Arkhé, Cordoba, Oct. 65.) la velocidad del fenómeno es mucho mayor que la velocidad de la luz en el vacío, en ese caso el dominio del fenómeno, suprasensible, tiende a realizarse en el dominio de la antimateria.

Para aclara, nuestra anterior hipotesis doy un ejemplo de mi pensamiento: El electrón en el edificio atómico tiene estructura interna, y ella sus "partes" estan constituidas por pseudofotones o fotones aniquilados, estos elementos no separables dentro de la estructura, tiene una cantidad de movimiento superior a la de un fotón luminoso, tal que su velocidad media de perturbación es superior a la de la luz. (Véase EMICIÓN ASIMETRICA DE ELECTRONES EN EL COBALTO 60, REVISTA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS FÍSICAS Y NATURALES. Madrid. Tomo LVII Cuaderno 4.º).

El electrón es la parte mas importante y numerosa de la materia y su cosmogonia está intimamente ligada a la de la antimateria. Esa anti sustancia interna del electrón es un estado especial de la antimateria. Es un estado hoy, imponderable. En donde esas partes agitadas de la antimateria (que en total o como summun, carece de movimiento) no tiene volumen, pues no exite ningún ponderable para referirlo o medirlo, no ocupa espacio. Sólo se transforma en luz cuando emerge hacia afuera del electrón.

La luz es un estado de transición de la antimateria hacia la materia y viceversa.

Con anterior afirmación, pretendemos en cuatro siglos, dar un pasito mas hacia el conocimiento de la luz y solo por intermedio de la ciencia y de la epistemología.

Antes de terminar, debo subrrayar que el estado peculiar de la antimateria dentro de electrón está

intimamente ligado a la antimateria que lo rodea.

ANTIMATERIA, ANTIESPACIO Y ANTIELECTRICIDAD

Así como la luz es un estado de transición de la antimateria hacia la materia y viceversa; la electricidad, epistémicamente guarda relaciones importantes con la antimateria y el antiespacio.

Dice el gran Maxwell en su libro magistral titulado: "Traité d'Electriaté et de Magnetisme", tomo I, pag. 43, Paris, Gauthier-Villais, 1885. Traducción de la 2.ª edición inglesa: "Il y a encore une autre raison qui nous permet d'affirmer que l'electricité considerée comme quantité physique, et symnyme de charge totale du corpus, n'est pas comme la c h a u l e r, une forme d'energie". La energía es igual à la mitade de la suma de los productos de la cantidad de electricidad por el potencial electrico. La cantidad de la electricidad multiplicada por el potencial de la cantidad de la energía. Pero la electricidad solo sin el potencial que la pone en tensión es incapaz de energía esto es sumamente importante, pues la energía es una muy específica manifestación de la materia; solo la materia la produce y degrada energía.

Aún cuando la energía ontológicamente no se sabe que es ni es preocupación actual de la ciencia el saberlo, nos referiremos a ella como a una cantidad medible en los fenómenos en donde interbiene la materia.

La electricidad no es energía. La electricidad por intermedio del potencial es ponderable, sin embargo la electricidad sola en un cuerpo es imponderable.

Además la teoría de los fluídos electricos, hoy impuesta, nos dice que la electricidad en si, no altera el peso de los cuerpos. Digo: teoría de los fluídos porque la electricidad, que discretamente se haya repartida en un electrón es una pequeña cantidade siempre fija de fluído de electricidad negativa y en un positrón o en un protón, identicamente pero de fluído positivo.

Ninguna teoría ha sido capaz de demostrar que esos dos fluídos, en el electrón y en el protón ocupan volumen, no juega ningún rol el presumible volumen de la electricidad del protón o del electrón ni en la teoría ni en la experimentación.

Lorentz en su famoso libro "Theory of electrons", en sus primeras páginas requiere que la electricidad tenga una cierta sustancialidad. Nosotros discrepamos con ese criterio, pues si es sustancia la electricidad ocupa volumen y la ecuación de continuidad de los fenómenos eléctricos y de densidad son siempre escritas independientemente, no de la superficie pero si del volumen. Si la electricidad no pesa ni ocupa volumen no es sustancia.

Por otra parte, a pesar de concentrarse como fluído discreto en las partículas elementales su influencia se manifiesta continuamente y hasta el infinito.

Esta es una de las características de la antimateria, no ocupar volumen y ser ultrasensible en su manifestación, por otra parte es una caracteristica del antiespacio.

Así, como para nosotros la luz es un estado de transición entre antimateria y materia, la electricidad es una manifestación no ponderable de la antimateria y del antiespacio.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO INTELECTIVO DE ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO Y LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA DENTRO DE AQUELLA, EL CONOCIMIENTO DE LA ANTIMATERIA

La antimateria, en mi pensamiento, no es materia, como así lo interpreta la ciencia contemporánea, esencialmente opuesta a la materia.

Esta oposición no involucra la identificación de espiritu y antimateria; por el sencillo hecho consistente en que el espiritu no es esencialmente opuesto a la materia. Al contrario, el espiritu, en nuestras cotidianas realidades solo es capaz de manifestarse por intermedio de la materia y en las realidades trascendentes, al contrario, el espiritu anima a la materia. Se deleita en las formas de la materia. Se deleita en la evolución de la materia, en la creación de ella y en sus criaturas, formadas de materia.

La antimateria existe. El pensamiento humano, grado inferior del pensamiento angélico, es tambien, casi seguramente, grado inferior del pensamiento universal. Entendemos por pensamiento universal a todas las gradaciones o categorías jerárquicas de los pensamientos de los posibles seres racionales que habitan al Cosmos.

Entre esas gradaciones, seguramente, se encuentran muchas, de jerarquías superiores a las nuestras. Para ellas, el conocimiento de la antimateria es algo más fácil que para nosotros, los terráqueos. Si nosotros hemos sido capaces de intuir a la antimateria, en este siglo, cosa que no tuvieron el privilegio de hacerlo los hombres en los siglos pasados, ello indica una elevación en esa gradación y una realidad su existencia; desde el instante en que hemos sido capaces de intuirla, de aprehenderla, en cuanto a su existir se refiere.

No es posible admitir, de existir aquellas gradaciones intelectuales universales, la idea de la existencia de un ente fuera de la realidad, dado que esta es superior a nuestra capacidad intelectiva y todo lo que cabe dentro de esa capacidad, es un reflejo de aquella realidad, aún dentro del marco de la fantasía. ¿Existen regiones o subregiones del Universo en donde nuestras fantasías no sean realidad?

Nuestro poder cognoscitivo es ínfimo ante la inmensa variedad de la realidad. Todo lo que nuestra imaginación atisba, no puede rechazarse a priori como inexistente. Ello puede existir en alguna región o sub-región del Universo.

Por ello, por seresta, una premisa de nuestro pensamiento, creo fundamentalmente en la existencia de la antimateria, pero como algo sustancialmente distinto a lo postulado por la física contemporánea.

Por otra parte, no veo otro camino, que acudir al que nos trazaron genialmente, Aristóteles y Tomás de Aquino, para analisar someramente las implicaciones que comporta tal antimateria.

Agregamos a continuación las más simples é incompletas oposiciones, que pretendemos que trae tal concepto en ciernes:

Materia filosófica: Capacidad de actuación ponderable.

Antimateria: Capacidad de actuación imponderable.

En mi concepción de antimateria, la incapacidad de actuar que le adscribo a ella, no tiene caracter específicamente observable, pues existe la posibilidad de que realmente no esté capacitada para actuar, o bien que su actuación sea imponderable.

En la actualidad no existen medidas para discernir sobre una u otra posibilidad. La filosofía nunca consideró la última posibilidad, pues para ella, lo imponderable, aún en la metafísica, estuvo siempre fuera de toda realidad, es decir de toda posibilidad. Desde nuestro punto de vista existen otras realidades físicas y metafísicas que escapan a nuestro modesto poder cognoscitivo.

Admito la existencia de otros seres, en otros Universos, y otras galaxias, superiores e inferiores a nosotros, con mayores y menores poderes de cognoscibilidad física y metafísica. Existen, dos universos: Uno Cognoscible y otro Incognoscible.

La materia es corporea:	Es creada continuamente. Es espacial. Es extensa-formal. Es impenetrable. Se manifiesta discontinuamente, finitamente.
La antimateria debe ser incorpórea:	Debe ser increada es indeterminada Anti-espacial Anti-extensa No formal Penetrable Debe ser acto continuo, debe ser determinada. Debe manifestarse continuamente, a otros grados intelectivos superiores. Debe destruirse discontinuamente.
Materia, cualidades:	*primarias*: independientes del sujeto cognoscente (extensión, forma, posición) *secundarias*: aquellas proyectadas por el sujeto sobre el objeto (Color, sabor, olor, etc.)
Antimateria: Cualidades: (hipotéticas)	*primarias*: dependientes del sujeto cognoscentes. *secundarias*: aquellas proyectadas por objeto sobre el sujeto cognoscente. De acuerdo a esta última hipotética propiedad, el sujeto cognoscente, estaría influido realmente por la antimateria en su acto de cognoscibilidad.

Materia en la filosofía:	El ser en potencia. Con su virtualidad o potencia de pasar al acto
Aristotélica	
Tomista	Es la máxima ininteligibilidad de la forma.
Antimateria:	o es el anti-ser en potencia o es otro ser en antipotencia.

Los esquemas anteriores, son simples ensayos de las posibilidades que tan tremendo vocable insinua. No pretendo que elas eston exentas de contradicciones, máxime teniendo presente, que ya antimateria en sí es otra tremenda contradicción.

En Santo Tomás, la idea es la forma de alguna cosa que existe en el entendimiento, fuera de la cosa misma. Siguiendo a Tomás la idea por él definida se refiere a la cosa, cosa que en lo que respeta a nuestro analisis, está relacionada con la materia.

Para aplicar este concepto, si es posible, a la idea de antimateria, la idea deberá estar referida a la *anticosa*, que a su vez estrá relacionada con aquella. La idea de la anticosa, será naturalmente una *forma* que existirá en el entendimiento, pues no cabe ninguna representación como *antiforma* porqué ello es absurda. Las ideas, siempre en el entendimiento seran formas, que en este caso deberan estar fuera de la anticosa misma?, de la antimateria? Es posible?

Existe una representación formal en el entendimiento fuera de la anticosa misma? O de otro modo: Es posible una idea de la antimateria en el sentido de Aristóteles y Santo Tomás?

Es importante la concreción y réplica a esta pregunta, dada la sencillez lógica del concepto de idea de Sto. Tomás, sencillez que nos indica su proximidad a la realidad de este proceso.

Pareciera ser que la idea de antimateria carece de representación formal porqué carece ella de los atributos de discontinuidad e individuación que ayudan a definir a la materia y a su respectiva representación formal. La antimateria debe ser continua.

La continuidad de la antimateria hace que ella carezca de forma, y no puede existir en el entendimiento, fuera de la cosa misma, ya que ella es anticosa y no puede tener fuera de sí representación formal alguna. Esto en nuestro grado terráqueo de inteligibilidad. Pero cabe preguntar sí la palabra idea equivale a la *especie impresa* de los antiguos filósofos o a la *especie expresa* de los escolásticos, o *verbo de la mente o concepto.*

En el primer caso habría que preguntar a la vez, que si así fuera, es decir, si existiese una *especie impresa* en la mente que constituye a la idea. Cual sería en el caso de la antimateria, esa especie capaz de constituirse en idea de la antimateria? Creemos, y ello, naturalmente, por fé, que existe alguna especie de la antimateria capaz de constituir su idea en nuestra mente, pero como según Sto. Tomás, la idea debe estar separada de la cosa, y en este caso no hay cosa, pareciera que ella no puede estar separada de la antimateria, por lo cual tambien pareciera lógico que postulemos que: *la materia de la idea es la antimateria,* ya que esta no puede estar separada de aquella. Nos re-

ferimos en este caso a la *materia intelectual.*

En cuanto a la especie que impresa a la antimateria, debe constituir algún elemento, no separable, de aquella, ya que no la suponemos en ningún caso, ni discontinua ni simple, ni homogenea, ni indiscernible en su absoluto.

Esto significa que la antimateria tiene principios individuantes, y que algunos de ellos son capaces de constituir a la especie impresa.

Dado que el dominio de la antimateria, en el sentido absoluto, constituye hoy para nosotros un mundo incognito, no revelado, algunos de esos principios individuantes, si logramos aprehenderlos, con el devenir creciente del intelecto humano, abriran, desvelaran, parte de ese mundo incognito, hoy desconocido.

Si bien todo principio de individuación debe rechazar como caracter individuante a lo cuantitativo, pues la cantidad carece de principio individuante, ese principio, en la antimateria debe manifestarse en cada individuo, es decer, *separadamente,* en cada *uno,* sigue la cantidad, *uno,* siendo la caracteristica de la individuación de la antimateria y que es la base de la individuación en la materia.

En el planteo Aristotélico-Tomista, la materia está determinada por la cantidad (materia quantitate signata) y ella es el principio individuante de la forma. Escolásticamente, se explica como se multiplica una misma forma o esencia al realizarse o actualizarse, en los diversos individuos de una misma especie. Por oposición solo cabe, en un principio, intuir, como se extiende la continuidad de la antiforma en la antimateria. Pero la antiforma, como opuesto a la forma aristotélica es la negación del acto material, y ello implica la no observancia fenomenológica de la antimateria, el no acto de la misma. Elo no implica su no existir, solo implica su no transcendencia física experimental en nuestros dominios actuales.

La extrapolación siguiente que veo consiste en admitir, en lo opuesto para la antimateria, que si bien ella debe ser indeterminada, tiene factores determinantes de su constitucionalidad opuestos a la materia y por tanto a la cantidad, luego lo opuesto a la cantidad, que es discontinua, debe ser su característica, en este aspecto.

La funcionalidad continua, es en algo opuesto a la cantidad, pero las cantidades imaginarias, pueden representar en algo a la antimateria. En ese aspecto estamos trabajando.

En el tomo III (2.º) de Suma Teológica, dice el comentarista en pag. 84, Ed. Biblioteca de autores cristianos: "El conocimiento es ante todo una aprehensión de algo ajeno, o más exactamente de algo que se ofrece como *otro,* porque no es imposible que, ónticamente considerada, sea una misma realidad la que se constituye a la vez en sujeto y objeto, conociendose a si misma."

"La inmaterialidad es quien permite el establecimiento de esta referencia cognoscitiva, la que constituye su esencia..."

"Por ello habrá tantos grados de conocimiento cuantos sean los grados de inmaterialidad o perfección del ser que conoce."

"La capacidad cognoscitiva del sujeto no solo se funda en los grados de inmaterialidad, sino tambien en la cognoscibilidad del objeto."

"La materia es obscuridad e indeterminación..."

Los grados de intelección, a mi modo de ver se fundan no solo en la inmaterialidad del sujeto cognoscente, sino tambien en la inmaterialidad, (en su grado) del objeto a conocer, luego la antimateria es un agente de conocimiento, cosa que no sucede con la materia que es indeterminada y obscura y no contribuye al conocimiento, pues es "obscura e indeterminada". Parece mentira que la escolástica hace siglos conociera esto y solo este siglo la física, fué capaz de introducir el principio de indeterminación de Reisenberg para describir el comportamiento de la materia. Puede concluirse, que si en algo conocemos a la materia es por intermedio de la antimateria.

"La realidad al ser conocida (pag. 85), es elevada a un rango superior; su ser se ilumina, se hace en cierta manera consciente. El espiritu comunica su propia perfección a lo que conoce; le hace partícipe de su ser inmaterial y le otorga una nueva forma de existencia; por su presencia en él se constituye en principio de las actividades que les son caracteristicas. El Universo, por ejemplo, al ser conocido, por el hombre, acrecienta su inteligibilidad y su unidad, cobra una nueva realidad trascendente, al mismo tiempo que ofrece al hombre una oportunidad para ahondar en su inmanencia, para afirmarse en su ser." Pienso que en esta teoría de Tomás, la espiritualidad y la inmaterialidad, que son cosas distintas, estan en mas perfecta intimación, por ello creo, que la antimateria, como aspecto muy importante del Universo hoy incognoscible, cuando sea desvelado en parte, lo será en un grado más de saber y de inmaterialidad y de espiritualidad, en fin en asentamiento mas firme del ser del hombre. De allí mi interés en que la filosofía ayude al físico a internarse en ese mundo incognoscible, hoy, cosa que por sí solo, desde hace siglos no puede hacerlo pues deambula ciegamente, obscuramente por el dominio del Universo obscuro de la materia, de lo indeterminado, de su realidad obscura.

El maravilloso el sentido firme de realidad en Tomás de Aquino, que trasciende finamente, hacia lo inmaterial, hacia la antimateria, no por oposición, hoy, sinó, simplemente, por un grado más de saber y de cognoscibilidad.

"El entendimiento, ha escrito Santo Tomás (pag. 890 o.c.) no puede conformarse a las cosas contingentes, sino a las necesarias."

Estas palabras suenan a maravilla, no podemos resumir y limitar nuestro conocimiento a la cosas contingentes, como son las cosas de la materia, sino que debemos extenderlas, hoy, a las necesarias, la antimateria es lo más necesario para el desarrollo de las gradaciones del entendimiento humano.

Es lastimoso, que haya sino la física, aún cuando erróneamente, haya dado el gran paso, hacia este mundo nuevo de la antimateria, que no fué capaz de darlo el gran Heráclito, ni el confuso Hegel, padres ambos de los contrarios, de los opuestos. Es notable, que siendo la materia, el eterno devenir del marxismo, tenga que enfrentarse hoy a la antimateria, con su devenir misterioso.

El entendimiento, abstrae de las imágenes las especies inteligibles. Esta base filosófica de Santo Tomás, es la base de toda la física contemporánea, que si bien pretendió absurdamente, renunciar a

los modelos de imágenes no renunció a los modelos matemáticos, que son infinitamente peores para el entendimiento de la realidad.

La filosofía conjuntamente con la física, tendrá que abstraer de imágenes, de modelos, las especies inteligibles de la antimateria. El problema está en conseguir esas imágenes. El hombre contemporáneo tendra que afrontar esa tarea y la física actual de las particulas elementales, perdida en el fárrago de errores y falsas imágenes matemáticas, tendra que renunciar a muchas de ellas con ayuda de la filosofía, para internarse en esa otra realidad más profunda, que la de las particulas elementales, para internarse en la verdadera antimateria y afirmar así el ser del hombre y del universo incognoscible.

Este modesto esbozo que he efectuado, con gran pena lo presento, consolado en que peor es no hacer, pues las cosas deficientes, pueden mejorarse, pero las no existentes, no se pueden mejorar, son peores.

Sin embargo, atisbo, que este tema, tan dispar y profundo, tan lejos de nuestro mundo actual y antiguo, merece la consideración de los colegas y la atención intelectual que corresponde al bien del hombre.

NOTAS

1. Discurso del orden. Dr. Antonio del Valle Llano. Anales. Universidad de Santo Domingo. 47-48 Julio-Diciembre 48.

2. Lord Kelvin A. P. Young. The British Counal By Logmans And Co. London-New York. 1948, pag. 35.

3. Análises Dimensional. Julio Palacios. Espasa Calpa.

4. Véase pag. 70 de mi libro titulado "Filosofía de la Ciencia". Ediciones ARKHE, 1971 Cba.

5. Título anterior de pag. 21 a 25.

6. Revista Humanitas. Univ. Tucumán. Año XII, 1964 — N.º 17, pag. 16.

7. Evangelio de San Juan.

8. Pag. del Diccionario Tecnológico Espacial de Nasa.

9. Pincaré. "Leçons sur la Théorie Mathematique de la lumière". George Carre, editor, Paris 1889.

10. Emición Acimétrica de Electrones en el Cobalto 60. J. Cervi. Tomo LVII, Cuaderno 4.º, año 1963.

11. Cajal. "Reglas y consejos para la Investigación Científica". Ed. Austral Espasa Calpe.

12. Metafísica Aristóteles. 4.ª Ed. Espasa Calpe, pag. 19.

13. A Contribution To The Knowledge of Antimater, by Stjepan Mohorivicic. Revista de la Real Academia de Ciencias Madrid.

14. Dictionari of Termical Terms For Aeroespace U.S.A. Firt ed. (Nasa).

15. Obra citada de Pincaré.

16. La mecánica cuántica y el éter. Dirac The Scientific Monthly. 1954. LXXVIII 142.

17. Existe el Eter? Julio Palacios Un. Internacional Santander, 1962.

18. Ob. cit. De Morovicic.

19. Theory of electron. Lorentz.

20. Relatividad Nueva Teoría. J. Palacios. Esp. Escalpe.

21. Emición asimétrica de electrones. Ob. cit.

22. Termodinámica Aplicada. Lucini. Pág. 106. Ed. Labor — 1940.

23. Comentario sobre antimateria de Julio Palacios. Diario ABC de Madrid. 15/II/69.

S.B.F.C.

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

filosofia e realidade brasileira

filosofia e realidade brasileira

2

FILOSOFIA E REALIDADE BRASILEIRA

ATAS DA II SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA REALIZADA NA CIDADE DE PETRÓPOLIS, RJ, DE 14 A 20 DE JULHO DE 1974

SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILÓSOFOS CATÓLICOS

FILOSOFIA
E
REALIDADE BRASILEIRA

Vol. 2

1976

Copyright by

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

Composto e impresso na

COMPANHIA EDITORA AMERICANA
Rua Visc. de Maranguape, 15 - ZC
06 - 20.000 - Rio de Janeiro - RJ

SUMÁRIO

III. SESSÕES ESPECIAIS

1. *Filosofia da Educação*

De l'experimentation en pedagogie — Georges Gusdorf .. 5

A pedagogia como ciência — Prof. Pedro Paulo Christovam dos Santos 18

A educação em Martin Buber — Profa. Dra. Maria Isabel Morais Pitombo 31

A relação mestre-discípulo como fundamento da educação — Moacir Gadotti 37

O "Curso Conimbricense" como paradigma filosófico dos primeiros educadores do Brasil: concepção, métodos e estruturas para a formação de um pensamento universalista — Prof. José Bacelar e Oliveira, SJ 45

Crise de l'université et crise des valeurs — Georges Gusdorf 57

Educação, um processo permanente? — João Bosco Lopes Gonçalves 77

O ensino e o futuro da filosofia no Brasil — Hanns Ludwig Lippmann 85

Filosofia e interdisciplinaridade — Hilton F. Japiassú .. 90

Historicidade e liberdade, contribuições de Tomás de Aquino à educação brasileira — Maria Isabel M. Pitombo 96

Situação da Filosofia de C. R. Roders no contexto do liberalismo e do existencialismo — Elpídio Marculino Cardoso 101

Fundamentos filosóficos para o homem do ano 2001, segundo a cosmovisão africana — Giovanni Bozic 116

Cultura, contracultura e educação — J. F. Regis de Morais 122

L'alternative de l'education permanente — Moacir Gadotti 131

2. *Filosofia Jurídico-Social*

O liberalismo de Antônio Pedro de Figueiredo — Vicente Barretto 143

Humanismo Jurídico — Dr. Jur. Dr. Phil, Agustín Basave 152

A Theory of legal justice — Ryosuke Inagaki 157

A ontologia da cultura brasileira à luz do modelo brasileiro de desenvolvimento — Prof. Elsior Moreira Alves 160

Influência de Suarez na opção brasileira pela filosofia eclética — Anna Maria Moog Rodrigues 162

O problema da liberdade em Kant — Ubiratan de Macedo 169

A idéia de justiça em S. Tomás e Kant — Alexandre A. Correa 185

3. *Filosofia da linguagem*

A inteligência reflexiva em S. Tomás de Aquino — P. Stanislavs Ladusāns S. J. 191

A verdade em S. Tomás e M. Heidegger — Olinto Pegoraro 205

La vision *NTU* de l'homme — Tshiamalenga Ntumba .. 213

La hermeneutica como problema filosófico-lingüístico — J. G. Caffarema 234

El "Pensamiento Circular" y Martin Heidegger — Alfonso Lopez Quintás 239

El origen de la reduccion de la experiencia filosófica — Alfonso Lopez Quintás 254

4. *Metafísica e Filosofia da Religião*

Filosofia como fé raciocinada — Prof. Cassiano Agostino Cordi 279

Experience et transcedance selon M. Blondel — Peter Henrici S. J. 285

Aspect éthique du savoir — Prof. Dr. Hans Pfeil 289

Dios y la inteligencia de los indivisibles según Aristóteles — Thomas de Koninck 298

A metafísica dos corpos compostos — Pe. Ernesto Rüppel S. J. 305

Nouvelle compréhension de la religion aujourd'hui — Prof. Dr. Hans Pfeil 320

Conceptions de l'autre-monde dans la Grèce archaique — Maja R. Svilar 324

O valor absoluto da pessoa em Santo Tomás e Kant — Pedro Dalle Nogare 332

O método metafísico e a filosofia da religião — George F. McLean, O. M. I. 352

Das geheimnis der menschlichen person — Béla V. Brandenstein 359

As incidências da filosofia de Heidegger na hermenêutica contemporânea — D. Estevão Bettencourt 371

5. *Filosofia das Ciências e da Técnica*

Dialética da interação — Prof. José Augusto Teixeira Tavares 379

A crítica de Bachelard à duração bergsoniana — Constança Marcondes Cesar 386

Abstraccion y logica — Augusto Furlan 393

La 'logica' de la historia de la filosofia — Augusto Furlan 403

IV. SESSÃO DE ENCERRAMENTO

Conclusões da II Semana Internacional de Filosofia 423

III

SESSÕES ESPECIAIS

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

DE L'EXPERIMENTATION EN PEDAGOGIE

GEORGES GUSDORF

Il y a quelques années, l'Europe fut mise en émoi par une épidémie de naissances monstrueuses. En Allemagne, en Hollande, en Belgique, en France venaient au monde par centaines des enfants dépourvus, par exemple, de bras ou de jambes. Des enquêtes longues et très minutieuses furent nécessaires pour déterminer l'origine de ces phénomènes pathologiques.

Il fut établi que toutes les futures mères concernées avaient absorbé, pendant leur grossesse, sur prescription de leur médecin, un calmant d'origine allemande que les pharmacies françaises distribuaient sous la marque *Thalidomide*. Ce produit était considéré comme bénin; il n'avait produit que des effects bénéfiques sur les patientes un peu anxieuses auxquelles il avait été conseillé en dehors de leur période de gravidité. Seulement le médicament devenait désastreux pendant le temps de la gestation.

Au cours du procès qui s'ensuivit, la firme qui fabriquait le produit incriminé fit valoir qu'elle avait respecté toutes les règlementations en vigueur. Elle avait procédé à des essais systématiques de la thalidomide sur des rats, sur des singes, sur des hommes, sous contrôle scientifique et médical; jamais on n'avait constaté d'effets fâcheux; les résultats avaient toujours été favorables, en sorte que les commissions compétentes avaient délivré toutes les autorisations nécessaires. Seule la fatalité avait voulu que l'on n'ait pas eu l'idée d'étudier les effects du nouveau médicament sur des femelles en état de gravidité.

Les tribunaux refusèrent d'admettre la validité de ce raisonnement. Le laboratoire pharmaceutique n'avait certes pas eu l'intention de nuire. Mais le mal était fait, sa responsabilité demeurait entière, et les familles victimes de la thalidomide obtinrent des dommages et intérêts considérables, qui d'ailleurs ne pouvaient prétendre compenser le terrible préjudice subi. A la suite de cette affaire, les divers Etats européens renforcèrent encore les formalités et

contrôles préalables à l'introduction sur le marché de tout nouveau médicament. Les délais de commercialisation se trouvèrent prolongés par la nécessité de prévoir même l'imprévisible. On ne saurait prendre trop de précautions dans ce domaine. Nul homme de bon sens ne songera à protester contre ces mesures de salut public.

Quelques années plus tard, un notable psychanalyste français connaissait dans sa clientèle une impressionnante série de suicides. Cette épidémie laissa indifférents la plupart de ceux qui en furent avisés. Après tout, la clientèle des analystes se compose en majeure partie de déséquilibrés qui se seraient suicidés de toutes façons. Et puis, comme dit le proverbe, on ne fait pas d'omelette sans casser les oeufs. Un ami chirurgien me disait pourtant: "Si je devais avoir, dans ma clientèle, après des interventions banales, une pareille série de décès, je perdrais mes patients ainsi que l'estime de mes confrères, et sans doute je serais l'objet de poursuites judiciaires."

Il faut se demander pourquoi l'opinion publique exige un contrôle minutieux en matière de produits pharmaceutiques, d'hygiène alimentaire ou d'activité chirurgicale, alors qu'elle laisse toute liberté aux psychanalystes d'exercer leur technique, sans égard pour les victimes éventuelles de ces traitements. Le médicament, le chirurgien exercent sur l'organisme humain une action directe et palpable; entre la drogue et les effets pathologiques suscités par elle, il existe une relation de cause à effet, un déterminisme matériel qui met en cause des responsabilités repérables et identifiables par des procédures objectives. Le psychanalyste, au contraire, ne manie pas le scalpel; il ne prescrit pas de pilules. Son action se cantonne dans l'ordre de la parole, et d'ailleurs il fait parler son client plutôt qu'il ne parle lui-même. Or la parole, par principe, est innocente; elle ne peut faire de mal à personne. Le psychanalyste est irresponsable, dans la mesure où l'on ne peut établir aucune relation objectivement déterminable entre des mots, des phrases immatérielles et des phénomènes organiques morbides. Lorsque le traitement psychothérapique échoue, on enferme les malheureux "ratés de la psychanalyse" dans une clinique psychiatrique, et l'on fait le silence sur ces infirmes mentaux.

L'opinion générale manifeste ainsi un matérialisme inconscient qui ne doit pas être accepté sans examen. Tout ce qui concerne le corps humain, ce qui s'absorbe, ce qui se mange, doit faire l'objet d'un régime de haute surveillance, et les tracasseries administratives sont parfaitement justifiées. Une réglementation laxiste et permissive dans ce domaine serait à juste titre accusée de forfaiture. Le laxisme, par contre, devient une vertu dès lors qu'il s'agit de produits qui ne s'absorbent pas par la bouche ou par toute autre voie d'accès direct à l'organisme humain. Il n'y a jamais assez d'inspecteurs sanitaires, de contrôleurs en tous genres pour la pharmacie, la droguerie, l'alimentation etc. Mais il est inadmissible, parce que contraire à la liberté d'expression, que l'autorité publique se permette d'intervenir dans le domaine des influences qui s'exercent sur la personnalité humaine par la voie des yeux et des oreilles. N'importe qui peut agir, n'importe comment, par la parole, par l'imprimé, par l'image, sur la vie intellectuelle,

morale et spirituelle de tout le monde.

* * *

Bien entendu, ces considérations posent des problèmes redoutables, qui mettent en cause l'équilibre même de notre civilisation. La presse, la radio, la télévision, le cinéma exercent dans le monde actuel une magistrature d'autant plus puissante qu'elle est, dans une large mesure inconsciente et méconnue par ceux là même qui en sont les objets ou les victimes. La conscience individuelle, rarement sur ses gardes, est influencée, séduite et fascinée ou bouleversée par des moyens d'action doués parfois d'une efficacité irrésistible. On peut donc se demander si l'hygiène mentale collective, à la différence de l'hygiène biologique ou de la pharmacothérapie, peut être abandonnée sans discrimination à la libre entreprise d'industriels spécialisés, menés par le seul appât du gain, ou par des motivations, parfois conscientes, parfois inconscientes, qui visent à la destruction systématique de l'ordre mental. Poser la question, c'est déjà la résoudre. Tous les gouvernements civilisés poursuivent les marchands de cocaïne, de morphine et autres drogues pernicieuses. Mais les stupéfiants psychologiques sont en vente libre, et circulent un peu partout, sans que les autorités responsables osent intervenir dans un domaine où se trouve en jeu, pourtant, le salut public de la collectivité. L'opinion publique est d'alleurs complice des pouvoirs établis; elle s'estime lésée dès qu'interviennent des mesures restrictives, pourtant destinées à préserver la population de dangers indéniables.

Ce point de vue sera sans doute suspect d'obscurantisme aux yeux de bien des gens. Mais l'obscurantisme véritable est bien plutôt le fait de ceux qui ferment volontairement les yeux sur une réalité que, par ailleurs, ils sont les premiers à déplorer à l'occasion.

* * *

L'éducation n'est pas une psychothérapie au sens technique du terme. Néanmoins, la situation pédagogique, dans la dépendance où elle met l'éduqué par rapport à l'éducateurs, met en oeuvre des influences mentales qui contribuent à l'édification de la personnalité. Patriarche de la fonction enseignante, Socrate revendique la qualité d'accoucheur des esprits, c'est-à-dire un statut para-médical.

Or, comme l'action éducative, à l'instar de la psychanalyse, est une action de présence et de parole, indépendamment de tout recours à des médications matérielles et organiques, elle paraît devoir se développer en l'absence de la surveillance tâtillonne qui s'applique aux drogues diverses et produits pharmaceutiques. L'opinion contemporaine, en Europe tout au moins, met en question l'appareil restrictif des contrôles et inspections jadis appliqué aux activités enseignantes. La liberté de la pédagogie apparaît comme l'une des formes privilégiées de la liberté d'expression. Les jeunes instituteurs et professeurs refusent parfois l'entrée de leurs classes aux maîtres expérimentés chargés par l'autorité publique de veiller à la bonne marche des études, au respect des programmes et des méthodes, à la discipline scolaire. Il s'agit là, estiment-ils, d'une oppression et répression inadmissi-

bles qui font obstacle aux droits les plus élémentaires du citoyen.

D'ailleurs, la vieille pédagogie a fait la preuve, depuis longtemps, de sa nocivité. Au lieu de respecter les forces neuves et créatrices latentes dans la personnalité enfantine, elles imposent des contraintes absurdes, pour le plus grand profit des classes dominantes attachées au maintien de l'ordre ancien. Des enseignements inutiles surchargent la mémoire et paralysent l'intelligence, en empêchant l'éclosion de cette liberté radicale dont chaque enfant est doté à sa naissance. On oblige les jeunes esprits à étudier la géographie et l'histoire de leur pays; on prétend leur enseigner la grammaire de leur langue, alors que chacun sait que la correction du langage et de l'orthographe ne sont que des préjugés de classe; on initie les enfants à la littérature et à la culture nationales, conservatoires de valeurs périmées et de nationalismes désuets, qui inhibent la poésie spontanée prête à jaillir du terroir de l'âme infantile.

D'ailleurs toute discipline, fût-ce celle des mathématiques et des sciences exactes, tend à paralyser le développement de l'être humain. Pourquoi le pluriel se marquerait-il par des signes grammaticaux particuliers; pourquoi deux fois deux feraient-ils quatre? Et d'ailleurs pourquoi le maître aurait-il autorité sur les élèves? En quoi son âge et sa taille lui donneraient-ils une supériorité sur les enfants? Pourquoi aurait-il le monopole de la parole, et le droit d'imposer silence à la classe? Il faut renverser les rôles: c'est le maître qui ne sait rien, et qui doit se taire, pour assister, en simple témoin, à la merveilleuse floraison de l'intelligence et de l'imagination, qui ne manquent pas de se produire dès que l'adulte cesse d'exercer son impérialisme oppresseur.

Ces idées ne sont peut-être pas à la mode au Brésil; mais elles comptent en France beaucoup d'adeptes, enthousiastes d'un pentecôtisme pédagogique, qui pourrait se résumer dans la formule: "ni Dieu, ni maître d'école." Dans la pratique, cela revient à dire que n'importe qui, à partir du moment où il a la charge d'un groupe d'enfants, détient le pouvoir absolu d'agir sur eux, ou de ne pas agir, selon les voies et moyens qui lui conviennent, selon les opportunités du moment, de l'humeur et de la fantaisie. La pédagogie institutionnelle, la pédagogie non directive, l'autogestion pédagogique sont des systématisations variées nées d'une même attitude fondamentale. L'école tradionnelle était une caserne de gendarmerie, une prison des esprits et des coeurs. L'école d'aujourd'hui doit être un terrain vague, ouvert à toutes les aventures, où le génie inventif de l'enfant substituera aux ordres périmés un désordre créateur, auquel s'offrent toutes les possibilités d'une nouvelle intelligence, d'une nouvelle société, d'une nouvelle humanité.

La théorie pédagogique a toujours été un domaine d'élection pour les utopies; mais il s'agissait jusqu'à présent d'*utopies de l'ordre*, le plus souvent inspirées par un géométrisme plus ou moins morbide. Les utopies contemporaines sont des *utopies du désordre*, du dérèglement systématique. Du chaos jaillira une lumière nouvelle. Comme l'a dit le messie anarchiste Bakounine, "détruire c'est construire". On pourrait objecter que les hordes des Huns, au temps des grandes invasions, n'ont rien

construit dans l'Europe qu'ils ont systématiquement dévastée. Les nouveaux barbares de la pédagogie estiment que l'herbe de la culture repoussera, plus verte que jamais, sur l'espace mental qu'ils auront ravagé.

Consciemment ou non, tout se passe comme si l'espérance révolutionnaire, eschatologie à prix réduit de l'époque moderne, se présentait ici sous une forme nouvelle. Au lieu de s'adresser à des adultes, parfois doués de bon sens, et capables de résister à leur propagande, les démagogues d'aujourd'hui s'en prennent à la classe enfantine, livrée sans résistance à leurs entreprises. Les êtres les plus jeunes sont les plus faciles à séduire. Le chambardement de toutes les valeurs établies, présenté comme un jeu exerce un pouvoir de fascination indéniable sur les petits élèves éblouis du maître-camarade. La révolution commence à l'école maternelle, où le seducteur modèle sans effort la pâte molle des jeunes personnalités placées sous sa garde.

Bien entendu, il y a ici un abus de confiance. L'anarchiste pédagogue ne se sent nullement responsable à l'égard des pouvoirs publics qui l'ont mis en place et assurent sa subsistance. Il se moque éperdument des parents qui lui ont confié leurs enfants. Etat et Famille sont des puissances oppressives et répressives, dont le procès n'est plus à faire. Même, on peut se demander si les tenants de la pédagogie libertaire se sentent quelque responsabilité vis à vis des enfants qu'ils manipulent. Ils paraissent vivre eux-mêmes dans la nostalgie de leur propre enfance, perdue ou manquée; ils rêvent de revenir, adultes, en arrière, jusqu'au pays d'une innocence désormais irrécupérable, en ce qui les concerne. Leurs élèves deviennent les éléments d'un jeu qu'ils se jouent à eux-mêmes, par la mise en scène de leurs fantasmes. Les enfants des autres deviennent des figurants dans une fête du coeur et de l'imagination inlassablement recommencée sur les verts pâturages de la non-pédagogie.

Le journal français *Le Monde*, à la date du 14 septembre 1973, consacrait une chronique à une expérience originale de colonie de vacances menée à bien, en territoire suisse, par un groupe d'"éducateurs" particulièrement résolus. Sans rien révéler aux parents concernés du caractère particulier de l'entreprise, huit moniteurs se chargèrent de faire bénéfier vingt trois enfants, de cinq à dix ans des avantages de la pédagogie rénovée. L'encadrement, en dépit de son importance numérique, se bornait à observer le comportement des jeunes créatures, intégralement abandonnées à leur spontanéïté congénitale. Ni programmes d'activités, ni discipline aucune, ni même cuisine collective; pour tous, en somme, la parfaite liberté des enfants de Dieu et de la non-directivité.

L'expérience fut entravée par les habitants du village où elle se poursuivait. Ils signalèrent aux autorités compétentes et aux parents des jeunes colons que les enfants végétaient dans une inactivité totale, doublée d'un profond ennui. Sales et négligés, parfois nus, ils se contentaient de nourritures élémentaires, sans même songer à tirer de leur valise le linge de rechange que les parents précautionneux y avaient mis au départ. Impassibles, les "éducateurs" prenaient des notes sur l'évolution de la situation. Malheureusement, l'opinion publique s'en

mêla, la police intervint et la colonie de vacances fut fermée. Il ne restait plus aux psychologues qu'à rédiger leur rapport, tout étonnés du mécontentement des familles que se refusaient à reconnaître les vertus de la pédagogie nouvelle.

De petits incidents du même genre se produisent en France, de temps en temps, lorsqu'un jeune ensaignant au coeur pur et au système pileux abondant, ayant entrepris de tirer la pédagogie des ornières traditionnelles, se heurte à l'intolérance répressive d'un milieu social et d'une administration jalouse de maintenir maîtres et élèves dans l'esclavage intellectuel et spirituel qui a stérilisé les générations du passé. Des parents se plaignent de ce que leurs enfants n'apprennent rien à l'école, ou plutôt semblent y être traités selon des normes et méthodes qui ne s'accordent guère avec les préceptes de la morale puérile et honnête. Les lycéens et collégiens sont initiés à la littérature la plus récente et la plus agressive; mais on ne leur montre rien des grandes oeuvres qui constituent la tradition culturelle du pays. Déchargés de toute obligation en matière de discipline ou de travail scolaire, les élèves sont libres de se passionner pour l'étude approfondie des bandes dessinées, des feuilletons de la télévision et des films d'avant-garde, composantes essentielles de l'espace mental contemporain, avec les propagandes extrémistes et les livres de vulgarisation sur la sexualité.

Lorsque l'administration, alertée par certaines familles, se résigne à intervenir, le résultat est d'ordinaire désastreux. Les enseignants persécutés par les pouvoirs publics font immanquablement figure de victimes. Bon nombre de leurs collègues, ainsi que les syndicats corporatifs, protestent avec la dernière énergie contre cette violation flagrante de la liberté d'expression. Ils font valoir que les maîtres ainsi mis en cause jouissent de la confiance de la quasi-totalité de leurs élèves, ce qui démontre aux yeux des esprits impartiaux l'excellence de leurs méthodes. Le plus souvent, les réactions sont tellement vives que les responsables de l'enseignement reculent, et permettent au pédagogue un moment mis en cause de continuer à exercer ses talents.

La popularité des enseignants *new look* auprès de leur public enfantin ne prouve pas grand chose. Le prestige du maître, quel qu'il soit, est encore augmenté par la démagogie pédagogique grâce à laquelle il se pose en copain, en complice de son jeune auditoire. Le gaillard chevelu et barbu qui déclare en arrivant: "Appelez-moi Henri, et dites-moi *tu*...", puis s'installe dans un coin de la classe, attendant que la vérité sorte de la bouche des enfants, s'acquiert ainsi un prestige immense. On ne s'ennuie pas chez lui, et la classe se confond avec la cour de récréation. S'il s'agit seulement de gagner la confiance d'un public infantile, passivement abandonné à l'entreprise d'un prestidigitateur pédagogique, il est clair qu'un clown de cirque sera plus populaire qu'un maître sérieux et exigeant, qui essaie seulement de développer les jeunes consciences placées sous sa garde. L'illusionniste, le tricheur est d'avance assuré de l'emporter, dans la faveur de son public, sur l'enseignant sérieux, homme de raison et de difficulté.

* *
*

Il n'est pas question de soumettre ici à une étude critique les fondements des pédagogies nouvelles, inspirées par la non-directivité. Sans doute retrouverait-on, au principe de cette prestigieuse révolution éducative, des vérités très anciennes mêlées à beaucoup d'illusions, et orchestrées à grand tapage selon la mode des rhétoriques les plus modernes. Je voudrais seulement tenter d'attirer l'attention sur les dangers graves que présente pour la population scolaire une expérimentation pédagogique non contrôlée, tentée à tort et à travers par des innovateurs enthousiastes, sûrs d'avoir découvert le secret merveilleux d'une éducation sans rémunération ni sanction, introduction à un nouvel âge de l'humanité.

Le renouveau pédagogique est une des passions de notre temps. La crise de l'école doit être considérée comme l'une des formes majeures du malaise de notre civilisation. Rien là qui puisse surprendre, puisque l'ordre pédagogique répond à la nécessité pour la société, de préparer le futur, en suscitant une nouvelle génération plus apte que l'ancienne à affronter les difficultés de l'époque. Puisque l'univers humain, incessamment se transforme, il faut que se transforme aussi le régime de cette préparation à la vie que constitue l'apprentissage scolaire de la vie.

Un double danger menace. D'abord celui d'un conservatisme étroit, qui s'acharne à maintenir les formes stéréotypées d'un âge révolu. Il est évident que le système éducatif, géré par les plus anciens qui ont autorité sur les plus jeunes, est toujours menacé de sclérose. L'humanité chemine vers l'avenir en regardant en arrière. D'où le caractère rétrograde des programmes d'éducation où s'affirme inévitablement la nostalgie du passé. Les hommes et les femmes d'aujourd'hui conçoivent ou rêvent l'enfance de leurs enfants à la lumière de leur propre enfance. Cette tendance à l'immobilisme, si elle prévalait dans les institutions, aboutirait à fabriquer en grande série une jeunesse désadaptée par rapport au présent, et, au besoin, tout à fait aliénée. L'ordre éducatif doit donc être corrigé à mesure, selon la mutation des évidences et des certitudes. La force naturelle d'inertie doit être compensée par une force de progrès, selon les prévisions d'une intelligence attachée à comprendre les renouvellements de la condition humaine. Il serait absurde d'abandonner la gestion de l'école à des fossiles culturels obstinément fidèles à leurs préjugés.

Mais l'exigence d'innovation ne doit pas céder au mirage dangereux du changement pour le changement. La mise en accusation des usages et pratiques héritées du passé permet d'exercer un droit de critique légitime; la négation de ce qui fut n'est pas pour autant un infaillible révélateur de vérité. La formule "tout beau, tout nouveau" semble être l'une de devises favorites de la nouvelle société; elle fournit un slogan commun à ceux qui détiennent le pouvoir et à ceux qui le contestent. Le mot *nouveau* suffit, rayonnant sur l'emballage d'un produit alimentaire, hygiénique ou lessiviel, pour assurer la publicité la plus efficace. La formule fait vendre aussi bien en matière de philosophie, d'art, de religion, de politique ou de pédagogie. La tradition, c'est le mal, l'oppression du présent par le passé, des jeunes par les vieux, contre quoi s'élève à travers le monde une contesta-

tion toujours plus efficace. Cet esprit de négation et de reniement définit l'une des principales lignes de force de la culture contemporaine.

Il arrive pourtant que cette nouveauté n'ait de nouveau que l'emballage, et que le produit en question date de quelques millénaires. Les sages de notre époque enseignent par exemple cette doctrine toute neuve selon laquelle le sens de la vie se résume dans la recherche de la jouissance, de toutes les jouissances; tout ce qui procure du plaisir est normal. Ces lieux communs s'affirmaient déjà, il y a vingt cinq siècles, dans l'histoire de la philosophie grecque, aussi bien d'ailleurs que les critiques et réfutations adéquates. La "nouveauté" prétendue n'est qu'une vieillerie usée jusqu'à la corde; mais les géniaux inventeurs de cette doctrine moderne s'autorisent ici d'une ignorance fondée sur le rejet systématique d'une culture à base de mémoire.

On notera, au surplus, que la fascination du changement pour le changement s'est substituée au mythe du progrès cher aux hommes du XVIII.º et du XIX.º siècles. Le progrès est un changement, mais un changement orienté dans le sens d'un accroissement de valeur. Cette référence axiologique manque aujourd'hui dans la pensée de ceux qui veulent seulement que "ça change.". L'idée d'une amélioration est absente, ou plutôt le changement, en lui-même et pour lui-même, est conçu comme une amélioration. Le malade qui se morfond dans son lit se tourne d'un côté, puis de l'autre. Cela ne le guérira pas, il le sait bien, mais, à changer de place, il se sent mieux, ne fût-ce qu'un instant. Ainsi l'inlassable ressassement des formes culturelles de notre temps, littérature, peinture, musique, sculpture, cinéma, télévision etc. Les "artistes" ne cessent d'expérimenter des tentatives nouvelles, essayant l'une après l'autre toutes les possibilités imaginables dans l'utilisation de leur matière première. Comme si la seule différence pouvait susciter le chef d'oeuvre, sans référence aucune aux exigences esthétiques de l'être humain. Des prestiges et préceptes de l'art ne subsiste plus que le slogan à la mode: "Tout nouveau, tout beau."

Du moins l'artiste ne maltraite-t-il que le piano, la terre glaise ou le papier, et, par delà ces méditations, un public plus ou moins blasé, immunisé contre les sortilèges. Le cas du pédagogue est différent, dans la mesure où l'expérimentation qu'il entreprend ne se réalise pas *in anima vili*; il a affaire à des enfants, à des êtres humains sans défense, en situation de dépendance devant un adulte prestigieux. L'apprenti-sorcier éducateur prétend opérer à sa guise, et tenter des cures pédagogiques grâce aux recettes mirifiques dont il a découvert le secret. Maître absolu dans sa classe, il ne s'estime responsable ni devant Dieu ni devant les hommes. Il bénéficie au surplus d'une immunité absolue dans la mesure où son action se situe dans l'ordre de la parole seulement. Si, au lieu d'idées, il distribuait à son jeune auditoire, des comprimés, des pilules, des vaccins, des drogues quelconques, il serait poursuivi pour exercice illégal de la médecine. Mais l'exercice de la parole magistrale est parfaitement légal, sans limitation aucune. Toute tentative de limitation de cette parole serait une atteinte intolérable à la liberté d'expression.

Nous en revenons ainsi au problème de la thalidomide. L'expérimentation en matière pharmaceutique ne saurait être trop sévèrement contrôlée; l'expérimentation pédagogique, au contraire doit être ouverte à la libre entreprise de tous les rénovateurs de l'humanité. Le risque encouru par les sujets de l'expérience n'est pas grand; il peut être considéré comme nul puisque l'intégrité physique des enfants n'est pas en cause, comme si la parole enseignante n'était pas, aussi, une médication; comme si les jeunes intelligences, les jeunes sensibilités, offertes sans défense aux initiatives du maître, ne s'exposaient pas à en porter la marque, pour leur bien ou pour leur mal, dans toute la suite de leur existence. Il y a des paroles qui tuent et d'autres qui font vivre. Le langage des mots, celui des images ou celui des sons, atteignent l'être dans ses profondeurs avec une efficacité persuasive. Ils laissent des traces, et parfois des cicatrices aussi longues à guérir que de vieilles blessures. Le maître d'école ne doit pas battre ses élèves; le règlement le lui interdit. Mais il est des voies de fait morales, des brutalités psychologiques, et le règlement ne les interdit pas.

Le libre exercice de l'initiative en matière de pédagogie se fonde sur une étrange doctrine dualiste qui, attachée à préserver l'organisme contre les agressions possibles, abandonne l'esprit et le coeur aux nuisances de toutes sortes qui peuvent résulter de l'influence incontrôlée de l'homme sur l'homme. L'être humain est un tout, et la médecine moderne sait fort bien que les atteintes morales peuvent avoir des effets physiques et vice versa. La préservation de l'intégrité personnelle, dans le présent et dans l'avenir, commande une même vigilance sur les deux fronts, organique et psychique, de l'être. Les malformations psychiques et morales contractées à l'école peuvent susciter des troubles incurables, de véritables infirmités. Ce risque pédagogique, auquel on ne songe pas assez, existe dans tous les cas. Un enfant qui aborde les mathématiques sous la direction d'un maître incompétent, en sera dégoûté ou maladroit pour toute son existence. Ainsi de toutes les disciplines, dans le domaine desquelles l'initié portera toute sa vie la marque de son initiateur. Les habitudes intellectuelles, contractées dans l'enfance, bonnes ou mauvaises, une fois mises en place, seront très difficiles, sinon impossibles, à modifier.

Les enfants sauvages de la tradition occidentale, les enfants loups de l'Inde, égarés hors de l'ordre humain et parfois élevés par des bêtes, lorsqu'il arrive qu'on les retrouve vers l'âge de cinq à dix ans, n'accèdent jamais à l'ordre de l'intelligence humaine, et d'abord simplement au maniement de la parole, ou à la marche normale sur deux pieds. Les dispositifs régulateurs d'ordre neuro-biologique n'ont été correctement mis en oeuvre au moment de leur maturité organique. Il y a un âge pour apprendre à marcher, à parler; celui qui n'a pas appris à l'âge fixé par la nature n'apprendra, par la suite, que très difficilement, très imparfaitement; peut-être, il n'apprendra pas du tout. L'âge scolaire correspond à une période plastique de l'intelligence; des dispositifs se fixent, qui ne changeront plus au cours de l'existence. Si les possibilités alors disponibles ne sont pas mises à profit, elles demeureront inemployées, frappées d'une sorte d'atrophie e psycho-physique.

Ces réflexions de bon sens mettent en lumière les responsabilités de l'éducateur. Dans le dialogue pédagogique entre l'enfant et l'adulte, il n'y a pas d'égalité, car la personnalité de l'adulte est déjà fixée. Il ne risque plus grand chose, dans ce commerce où l'enfant engage, sans le savoir, toute son existence à venir. Selon un adage antique, *maxima debetur pueris reverentia*: le plus grand respect est dû aux enfants; le maître doit respecter ses élèves encore plus que les élèves ne doivent respecter le maître. La pédagogie sauvage, telle qu'elle se pratique parfois à l'époque actuelle, risque d'engendrer des enfants sauvages, irrécupérables pour l'humanité.

Et la bonne foi des novateurs ne saurait avoir valeur d'excuse absolutoire, ni leur honnêteté. Les fabricants de la thalidomide n'étaient pas des criminels; ils ont été condamnés en dépit de leurs bonnes intentions, pour avoir vendu un médicament nocif, alors qu'ils le croyaient valable. Il devrait en être de même avec les pédagogues abusifs.

Il y a un certain nombre d'années de cela, des maitres de l'école primaire firent ou crurent faire, la découverte que l'apprentissage de la lecture était grandement facilité si, au lieu d'apprendre aux enfants les lettres de l'alphabet une par une, on les leur présentait groupées en syllabes toutes montées. L'enfant se familiarisait avec ces formes dessinées et cela lui épargnait la fatigue d'apprendre les lois compliquées de l'assemblage des caractères. On trouve dans la correspondance de Blaise Pascal une lettre d'une religieuse qui propose une méthode de ce genre; les enfants confiés à sa garde apprennent très vite à dessiner le mot *Jésus*, sans avoir eu à identifier auparavant les caractères un par un.

Cette méthode, dite *méthode globale*, obtint pendant quelques années un grande succès dans les écoles primaires où elle fut mise en oeuvre. Un jour vînt ensuite où l'on constata que les enfants bénéficiaires de cette méthode éprouvaient de grandes difficultés dans la poursuite de leurs études. Ils avaient appris à lire plus vite que leurs camarades formés selon la voie traditionnelle, mais l'orthographe présentait pour eux des obstacles insurmontables; en grammaire, en calcul, ils souffraient d'étranges déficiences, d'une sorte de paralysie de l'intelligence. Des études plus attentives révélèrent alors que la méthode globale gênait le développement de la fonction analytique de l'esprit; en économisant aux enfants l'effort d'identifier les lettres isolées, puis d'assimiler les lois de leur assemblage, on inhibait la mise en oeuvre de certains dispositifs mentaux, dont la déficience se faisait sentir aussi dans l'ordre de l'écriture, de la grammaire, du calcul etc.

Les spécialistes s'étant prononcés, on renonça à la méthode globale, qui fut mise au musée des erreurs ou des horreurs de la pédagogie. Il aurait mieux valu consulter les spécialistes avant de mettre en oeuvre la méthode. Car des générations d'enfants furent ainsi sacrifiées au désir de nouveauté. Les parents, du moins ceux qui en avaient les moyens, confièrent leur progéniture aux bons soins des psychologues et neurologues, des psychothérapeutes et orthophonistes en tout genre, qui réparèrent les dégâts dans la mesure de leurs moyens. Une partie sans doute du matériel enfantin mis en expérience en eut sa vie gâ-

chée sans remède. On fit sur les victimes un silence pudique et l'on passa à d'autres exercices.

Lorsqu'un jeune maître, débordant d'incompétence et de générosité, entreprend de faire profiter sa classe des bienfaits de la révolution pédagogique permanente, il risque tout au plus un rappel à l'ordre de la part d'une autorité administrative timorée. S'il n'est pas complètement dépourvu de bon sens, il tirera de ses mésaventures les conclusions qui s'imposent, et reviendra à une pratique plus sage. Ou encore il changera de métier. Les enfants qu'il aura formés, ou plutôt déformés, ne s'en tireront pas à si bon compte. Ils auront à subir une sérieuse cure de désintoxication, et rien ne dit qu'ils en sortiront indemnes. Dans le cas de la colonie de vacances non-directive évoquée plus haut, les psycho-pédagogues n'ont plus eu qu'à examiner les conséquences de leur expérience, beau sujet pour de passionnants débats théoriques. Quant aux parents en cause, une fois récupérée leur progéniture, il leur a fallu réparer les pots cassés en priant le Ciel pour les bambins qui avaient fait les frais de l'opération n'en gardent pas des marques indélébiles.

Il n'est pas question, bien sûr, de s'en tenir, en matière d'enseignement, à l'immobilisme pur et simple. La phobie du changement est aussi pernicieuse que la passion du changement à tout prix. Les moeurs, les habitudes sociales se transforment; les sciences progressent; les techniques proposent sans cesse de nouvelles possibilités, en particulier dans le domaine éducatif, où les appareils audio-visuels s'enrichissent d'année en année. La psychologie de l'enfant, la psychopathologie mettent en lumière des approches nouvelles de l'existence infantile. Tous ces apports, toutes ces propositions méritent un examen approfondi de la part de spécialistes avertis des risques encourus. L'équilibre intellectuel et spirituel de l'enfant est aussi fragile que son équilibre organique; il mérite la même attention et le même respect. L'expérimentation en pédagogie devrait donc être règlementée et contrôlée aussi sérieusement que l'expérimentation phamacêutique.

Cela signifie qu'il ne devrait pas être permis à n'importe quel hurluberlu de soumettre des enfants sans défense aux caprices de sa fantaisie pédagogique. Les méthodes nouvelles, après avoir été soumises à une critique sévère de leur contenu, et si elles résistent à ce premier examen devraient être essayées avec toute la prudence nécessaire sur un petit nombre d'enfants, choisis en fonction de leur particulière résistance psychologique. Et l'expérience, surveillée par des maîtres avertis, devrait pouvoir être interrompue au moindre signe de danger pour l'intégrité des sujets en observation. Sacrifier des enfants à la pédagogie, c'est le comble de l'absurdite, car la pédagogie est faite pour les enfants et non les enfants pour la pédagogie.

* * *

Si élémentaires qu'elles puissent paraître, ces vérités méritent d'être rappelées. La liberté des éducateurs s'arrête là où commence la délicate intégrité de l'enfant. La recherche biologique et médicale, dans l'intérêt de l'humanité, se donne parfois le droit d'opérer sur des rats, sur des chiens ou sur des singes, soumis à de cruelles expériences qui finiront par leur

coûter la vie. Il se trouve pourtant de bonnes âmes pour protester contre les horreurs de la vivisection. L'illustre physiologiste Claude Bernard lui-même, au milieu du XIX.º siècle, fut soumis à l'inquisition policière, parce que des chiens opérés par lui, et revêtus d'appareils bizarres, s'étaient échappés de son laboratoire.

Il est temps que les défenseurs de l'enfance protestent contre certaines formes de cruauté mentale, liées à la pratique d'une réelle vivisection pédagogique. Dans le domaine de l'enseignement, et plus généralement dans celui des sciences humaines, il est inadmissible qu'une liberté quasi-entière soit laissée aux déséquilibrés, aux hallucinés de toute espèce, de mettre en oeuvre leurs géniales inspirations, aux risques et périls des êtres humains qui se trouvent à leur portée. L'expérimentation scientifique véritable suppose d'ailleurs un cadre théorique rigoureux et des dispositifs techniques permettent un contrôle constant du domaine opératoire. La pédagogie sauvage des illuminés d'aujourd'hui, et même la pedagogie apparemment plus respectable de certains chercheurs patentés, semble trop souvent s'inscrire dans le domaine d'une pensée confuse qui, ne sachant pas ce qu'elle cherche, s'il lui arrivait jamais de trouver quelque chose, ne saurait pas ce qu'elle trouve. La langage mathématique lui-même, l'étalage de diagrammes, schémas graphiques et équations ne sert bien souvent qu'à dissimuler le néant de la pensée et la vanité du travail effectué.

Au risque de faire grincer bien des dents, il faut avoir le courage de dénoncer certains des mythes les plus en faveur dans l'univers intellectuel d'aujourd'hui. Et d'abord précisément, le *mythe de la Recherche*, mythe prestigieux devant lequel s'inclinent les pouvoirs publics aussi bien que les populations éblouies. Certes, la recherche a un sens et une utilité, elle est indispensable dans le domaine du cancer par exemple, ou de l'électrotechnique, où l'on travaille dans un domaine bien défini et ou les progrès réalisés garantissent les conquêtes à venir. Mais il est d'autres régions épistémologiques où la recherche semble s'égarer sans espoir de retour, en dépit des clameurs indignées des nombreux "chercheurs", qui jamais ne trouvent rien, mais tirent de la recherche leur pain quotidien, ce qui n'est déjà pas si mal.

On remarquera qu'en dépit des sommes considérables que les Etats modernes croient devoir consacrer à la recherche pédagogique, la pédagogie se porte plus mal que jamais. Bien sûr le matériel se perfectionne; le père Noël technologue propose chaque jour aux maîtres et aux élèves des jouets plus perfectionnés et plus coûteux: images et films, disques, magnétophones, circuits de télévision, ordinateurs. Il faut un certain courage pour reconnaître que toute cette quincaillerie n'apporte qu'une très modeste contribution à l'avancemente réel de la pensée en matière d'enseignement. Plus l'appareillage est brillant, plus le niveau des élèves semble médiocre, et ceci dans tous les pays du monde. Ainsi, l'enfant gâté, comblé de jouets, n'en est pas plus avancé dans la vie. Il finit même par mépriser les cadeaux qu'on lui donne en trop grand nombre, et trop facilement.

La richesse des budgets de recherche ne doit pas dissimuler la pauvreté de la pensée. La pédagogie est en crise. La multiplication des pédagogues n'est pas un

signe de santé, mais bien un symptôme morbide, de même que la prolifération des psychologues, psychothérapeutes et psychanalistes atteste un peu partout la dégradation de la santé mentale. Devant l'inflation présente, on pourrait dire que plus il y a de pédagogues et de psychologues, moins il y a de psychologie réelle et de pédagogie. La multiplication des vocations n'a rien de rassurant, car on devient psychologue par manque de sens psychologique, comme on se fait sociologue par défaut de sens social.

Un autre mythe doit être dénoncé, à côte du mythe de la recherche, dont il semble solidaire, le mythe de la *Créativité*, par la vertu duquel tout individu est pourvu d'une capacité d'innover, d'un génie originaire et original, que seule une éducation oppressante et répressive empêche de porter des fruits merveilleux. L'enfant est de naissance un poète, un artiste, dont on étouffe le chant profond, et l'initiative, en l'obligeant à respecter des formes périmées qui étouffent sa spontanéité. L'école traditionnelle est une prison dont le maître est le triste gardien. Laissez les enfants radicalement libres de s'exprimer à leur guise, et vous verrez éclore des chefs d'oeuvre en tous genres. Et l'on allègue la naïve fraicheur des poèmes d'enfants, des dessins d'enfants...

Au risque de décevoir les amateurs de cet art et de cette littérature, on observera que ces gentilles productions de la jeune génération, si touchantes soient-elles pour le coeur et l'imagination des adultes, ne sauraient passer pour des révélations bouleversantes, ni même pour des chefs d'oeuvre de l'humanité. L'enfant qui écrit ou qui dessine ne crée pas à partir de rien; comme l'adulte, mais à la mesure de ses moyens, il imite, il reproduit les modèles qu'on lui a proposés, ou qu'il a choisis dans son milieu. "Toute littérature est pastiche, disait Giraudoux, sauf la première, laquelle a malheureusement disparu." L'enfant qui prend la parole ou le pinceau, ne commence pas à zéro l'aventure de la création; il recommence, il refait après d'autres, comme d'autres avant lui. Tous les dessins d'enfants se ressemblent; ils ressemblent aux images des livres d'enfants, aux affiches, aux dessins fixés au mur de la classe. De là aux chefs d'oeuvre de l'art, il y a un long chemin à parcourir. Car le génie est une longue patience, une épreuve dure, et réservée à quelquesuns. On ne rend pas service aux enfants en leur laissant croire que la vie n'est qu'un jeu, où chacun peut se laisser guider par sa fantaisie sans connaître jamais les dures évidences du conflit, du travail et de la responsabilité.

La pédagogie à l'eau de rose des maîtres libertaires doit être, chez beaucoup, une sorte de revanche contre une vie qui les a blessés. Mais cette motivation personnelle ne les autorise nullement à se servir des enfants comme moyens d'action pour se venger de l'injuste société. La même fin de non-recevoir doit être opposée à tous les prétendus inventeurs de recettes magiques, théoriciens et idéologues, qui prétendent appliquer des méthodes révolutionaires, sans être le moins du monde assurés que les résultats correspondront aux espérances. Personne n'a le droit d'utiliser les enfants comme on utilise les souris, les rats ou les cochons d'Inde dans les laboratoires. Pitié pour les cobayes!

A PEDAGOGIA COMO CIÊNCIA

Prof. PEDRO PAULO CHRISTOVAM DOS SANTOS

1 — INTRODUÇÃO

1.1. — Julgamos que um dos objetivos fundamentais da Filosofia da Educação é determinar *o estatuto epistemológico da Pedagogia como ciência*, o objeto, o método e a estrutura do pensamento pedagógico científico. Ora, parece que no contexto histórico-social da cultura como saber não é possível a determinação epistemológica da natureza do pensamento científico educacional. Com efeito, a experiência pedagógica é uma experiência cultural, da formação humana, em contexto nacional. Ora, a razão científica é objetiva, necessária e universal, ordenada e construtiva da unidade lógica do conhecimento verificável. Como conciliar a universalidade da razão científica com o particularismo dos sistemas pedagógicos, nacionais, histórico-culturais?

1.2. — Por outro lado, no contexto da cultura pedagógica como saber descobrimos duas linhas de força na compreensão do estatuto epistemológico da Pedagogia como ciência: *a Pedagogia Positiva e a Pedagogia Normativa*. Com efeito, existe uma compreensão da Pedagogia como ciência positiva do processo pedagógico. Trata-se no conhecimento científico da educação de descrever, analisar e interpretar o processo da formação humana, através do método indutivo-redutivo-generalizador, construtor de uma teoria hipotético-dedutiva-aberta da educação, de natureza explicativa para uns e compreensiva para outros. Para uma segunda linha de pensamento, a Pedagogia como ciência da educação é um conhecimento normativo do processo de formação humana. Trata-se de conhecer o caráter objetivo e universal do sentido do processo pedagógico como processo de realização de valores, significações e intenções humanas. Para uns o método adequado da ciência normativa da educação é o método fenomenológico-dialético de natureza filosófico-ontológico-axiológica. Para outros, o método científico é o método histórico-cultural de compreensão de sentido. Como conciliar o pensamento positivo na formação humana com o pensamento normativo, objetivo, universal e necessário?

1.3. — Em terceira dimensão, verificamos no contexto acadêmico da *Pedagogia Ensinada nas Universidades Brasileiras* um conjunto de disciplinas denominadas científico-pedagógicas, organizadas funcionalmente em um curriculum didático e julgadas necessárias e úteis para a formação intelectual-cultural-operativa do técnico de educação. Com efeito, a Psicologia Educacional, a Sociologia Educacional, a História da Educação, a Administração Escolar, a Didática, a Política Educacional, o Direito Educacional, a Economia Educacional, além da Biologia Educacional e da Filosofia Educacional aparecem como *Ramos da Pedagogia Ensinada*, no pressuposto de que existe a Pedagogia como ciência, possível e legítima como saber humano específico. Nesta estrutura curricular, a Pedagogia Científica emerge como uma visão enciclopédica, orgânico-metódico-sistemática, de conhecimentos educacionais, julgados científicos, organizados e comunicados socialmente como saber pedagógico. Ora, será a Pedagogia Ensinada a revelação a si mesma da Pedagogia Científica? *Existe uma Pedagogia Científica*? Para alunos, professores, instituições, comunidade e Estado, esta pergunta é constantemente formulada.

Não pretendemos nesta comunicação apresentar uma resposta definitiva, perfeita e acabada à pergunta inexoravelmente formulada. Tentaremos, na medida do possível, equacionar o problema a partir da existência de linhas fundamentais do pensamento pedagógico, no contexto histórico-cultural do saber epistemológico, tendo em vista uma simples abertura ao diálogo criador.

2 — PEDAGOGIA PSICOLÓGICA

Para os pedagogos de *tendência psicológica*, o pensamento pedagógico é científico na medida em que a teoria pedagógica é uma *estrutura operacional* construída pelo *método experimental* de investigação positiva.

2.1. — O objeto da Pedagogia Psicológica *é o processo de aprendizagem em sua estrutura técnico-formal*, no seu mecanismo operativo-funcional, independente dos conteúdos significativos histórico-culturais. Trata-se de explicar cientificamente o processo de aprendizagem humana determinando-se operacionalmente as variáveis intervenientes, os construtos, os processos, as variáveis de estímulo e as variáveis de resposta (input e output). Nesta linha, o discurso pedagógico científico é o ato de compreensão da razão científica, na forma de expressão lógica *dos componentes definíveis operacionalmente dos fatos de aprendizagem*, interpretados como fatos científicos. (Sobre as Teorias de Ausubel, Bruner, Gagné e Skinner, ver o estudo em enfoque sistêmico de J. Batista Araujo e Oliveira, "Tecnologia Educacional — Teorias da Instrução", Petrópolis, Vozes, 1973).

2.2. — Tenta-se assim uma Tecnologia Educacional, definida como "um modo sistemático de preparar, implementar e avaliar o processo total de aprendizagem e da instrução em termos de objetivos específicos baseados nas pesquisas de aprendizagem e comunicação empregando recursos humanos e materiais de maneira a tornar a instrução mais efetiva" (cf. op. cit. pág. 150). "Efetivo refere-se aos resultados, em termos de objetivos atingidos, custo (opera-

cional, benefício, efetividade) adequação, tempo, etc." (cf. op. cit. nota pág. 151). Ora, se o objeto da Pedagogia científica é o processo de aprendizagem em sua estrutura técnico-formal, em sua tecnologia específica, o único método adequado ao conhecimento da educação é *o método experimental de investigação positiva*, determinando fatos, levantando hipóteses, formulando leis e construindo uma *teoria hipotético-dedutiva-aberta, de natureza lógico-explicativa.*

2.3 — *Como estrutura hipotética*, o pensamento pedagógico sobe dos fatos de aprendizagem à teoria que repousa na verificação das hipóteses de base. *Como estrutura dedutiva*, o cientista da educação desce da teoria aos fatos, condicionado intrinsecamente à região de objetividade da base hipotética e aos seus elementos fatuais. Os fatos de aprendizagem são explicados pela teoria e a teoria da aprendizagem é confirmada pelos fatos. Ora, se o método científico do conhecimento em educação é o método experimental de investigação positiva, a unidade de estrutura do pensamento pedagógico é um *sistema operacional-aberto*: operacional na definição do processo em intrínseca relação com a experiência fatual; aberto, em seu carácter explicativo-tendencial, em virtude do progresso da investigação experimental da aprendizagem e do aperfeiçoamento tecnológico dos instrumentos de observação, análise e medição. Como estrutura operacional-aberta, a teoria pedagógica jamais se mostrará suficiente em sua formulação atual. Nova teoria deverá ser proposta evoluindo a anterior como uma primeira manifestação.

3 — PEDAGOGIA SOCIOLÓGICA

Para os pedagogos de *tendência sociológica*, o pensamento pedagógico é científico como *interpretação teórica do fato pedagógico como fato social* da transmissão, comunicação e participação da cultura como saber, fazer e agir em sociedade. Neste sentido a teoria pedagógica é uma teoria sociológica, de *estrutura hipotético-dedutiva-aberta, de natureza compreensivo-cultural.* (cf. por exemplo Cirigliano, Gustavo G. F., "Fenomenologia da Educação", Petrópolis, Vozes, 1969). Como a pedagogia psicológica, a pedagogia sociológica pretende ser uma Pedagogia Positiva.

3.1. — O objeto da Pedagogia Sociológica é o *processo de formação humana social*, como processo histórico-cultural de socialização. Com efeito, não se trata na Pedagogia científica de conhecer, descobrir e criar formas e técnicas operativo-didáticas de processos de aprendizagem. Trata-se de compreender o processo de formação humana concreta pela mediação dos valores, normas, exigências culturais de comportamento humano em sociedade. Vale dizer, o objeto da Pedagogia Científica é a compreensão do processo de socialização do homem pela transmissão e participação da cultura, como saber, fazer e agir socialmente. Ora, o saber, o fazer e o agir socialmente se manifestam e se realizam no contexto da realidade cultural do grupo. Por isso, o objeto da Pedagogia científica é o processo de formação humana social do educando no contexto cultural.

3.2. — Ora, se o objeto da Pedagogia como ciência é o processo de formação social do educando no contexto cultural pela transmissão

e participação do saber, fazer e agir, o método da ciência da educação é o *método sociológico teórico de indução generalizadora.* O cientista da educação observa, determina e identifica os fatos pedagógicos como fatos sociais de transmissão e participação da cultura. Em seguida, levanta hipóteses de trabalho compreensivas da necessidade e universalidade do fato pedagógico como processo social. Formula as relações constantes e uniformes dos fenômenos pedagógicos como fatos sociais. E, finalmente, opera uma síntese objetiva geral das leis pedagógicas como leis sociais de comportamento operativo.

3.3. — Surge assim a teoria pedagógica de natureza *compreensivo-cultural,* na unidade de estrutura hipotético-dedutiva-aberta. O pensamento pedagógico é *hipotético,* porque depende das hipóteses de base compreensivas dos fatos sociais de transmissão e comunicação social da cultura como saber, fazer e agir. O pensamento pedagógico é *dedutivo,* porque o cientista da educação como sociólogo, construída a teoria por indução generalizadora, desce da teoria aos fatos bem como compreende novos fatos à luz da teoria geral. O pensamento pedagógico é *aberto,* porque hipotético-dedutivo, depende do processo histórico-social da cultura e da verificação positiva dos pressupostos fáticos da realidade social. Assim, a estrutura do pensamento pedagógico não é normativa, no sentido de predicar normas valoradas livremente pelo intérprete ou de julgar intrinsecamente do valor do processo de formação humana cultural ou de ter por objeto próprio as normas sócio-culturais de comportamento. A Pedagogia científica tem por objeto e processo de formação humana social compreendido pela mediação das normas sócio-culturais de comportamento real dos homens em sociedade. Ela interpreta objetivamente a realidade pedagógica como processo de transmissão, comunicação e participação da cultura social.

4 — PEDAGOGIA AXIOLÓGICA

Para os pedagogos de *tendência ético-axiológica,* o pensamento pedagógico é científico na medida em que a teoria pedagógica é uma *teoria axiológica dos valores pedagógicos* fundada nas exigências ideais de realização humana. Neste sentido, o pensamento pedagógico é *valorativo-normativo, de natureza dialético-fechada.*

4.1. — Não se trata na Pedagogia Axiológica de analisar pura e simplesmente o processo de aprendizagem em sua estrutura técnico-formal, através do método experimental, porque o objeto da Pedagogia é a *formação humana pela mediação dos valores, normas e exigências radicais do ser humano.* Não se trata na Pedagogia Axiológica de compreender pura e simplesmente a formação humana social pela mediação das normas sócio-culturais de comportamento. Trata-se na Pedagogia como ciência *normativo-prática* de compreender racionalmente o processo de realização humana à luz de uma hierarquia objetiva, universal e necessária de valores justificados pela estrutura do espírito humano, válida para toda e qualquer experiência humana pedagógica.

4.2. — Ora, se o objeto da Pedagogia como ciência da educação normativo-prática é o processo de formação humana em seus valo-

res, normas e exigências ideais de realização, o único método adequado ao conhecimento do processo de formação humana é o *método axiológico-ético*, de preferência valorativa e normatividade prática, à luz da reta razão ou das estruturas formais do espírito. O pedagogo deve determinar um critério objetivo e universal de valoração, classificar os valores segundo sua valência qualitativa, evidenciar os fins justificados pelos valores e ordenar os meios mais adequados à realização eficaz dos fins educacionais. Assim, o discurso pedagógico é o ato de compreensão da razão, na forma de expressão lógica, dos valores, fins e meios necessários à formação humana integral e essencial do homem.

4.3. — Ora, se o método científico do conhecimento pedagógico é o método axiológico de predicação normativa de valores, a estrutura do pensamento pedagógico surge como uma *estrutura valorativo-normativa* de natureza *dialético-fechada*. Estrutura valorativo-normativa, porque o pensamento pedagógico enuncia proposições de dever-ser ideal da formação humana essencial, através de juízes de valor compreendidos como expressão lógica de preferências racionais, objetivas, necessárias e universais. Determinando fins justificados por valores, o pensamento pedagógico revela uma estrutura normativa de meios-fins, essencial à realização efetiva do processo de formação humana. Propondo fins objetivos justificados por valores ideais, a estrutura normativo-valorativa-prática do pensamento pedagógico torna-se uma estrutura dialético-fechada. Com efeito, se o processo de formação humana é compreendido à luz de valores ideais, essenciais e radicais, a posição do valor como fim necessário fecha a compreensão fundamental do processo na inteligibilidade de sua essência, exigindo um tipo essencial de educação, válido para toda e qualquer experiência pedagógica. Verifica-se assim que o pensamento pedagógico para a Pedagogia Axiológica não é um pensamento hipotético-dedutivo-aberto, verificável operacionalmente, de natureza técnico-construtiva. O pensamento pedagógico é um pensamento dialético-fechado, normativo-valorativo-prático, elaborado pela razão ontológico-essencial do processo ideal de formação humana. Assim, para a Pedagogia Axiológica o pensamento pedagógico é um *pensamento filosófico, especulativo-prático, de natureza ético-social*. A Didática é técnica. A Pedagogia é filosófica. Não há Pedagogia científica a não ser fundada na ontologia do homem.

5 — PEDAGOGIA TRIDIMENSIONAL

Para os pedagogos de *tendência tridimensional* que analisam a conduta humana social como integração de valores e fatos segundo normas, a Pedagogia como ciência é uma *Teoria integral da educação*, na unidade de *estrutura operacional-aberta*, de compreensão significativa *dos modelos educacionais*, pela mediação hermenêutica dos *modelos teóricos* da ciência da educação.

5.1. — O objeto da Pedagogia científica são os modelos educacionais, como *estruturas normativas de sentido da formação humana concreta*. Com efeito, a Pedagogia refere-se ao homem enquanto ser que se forma, evolui e cresce concretamente nas relações intersubjetivas histórico-culturais, atra-

vés de um processo específico de personalização e socialização a partir da experiência da transmissão e comunicação da cultura como saber, fazer e agir. Ora, todo processo de formação humana concreta exige fins justificados por valores, valores reconhecidos como motivos determinantes da conduta, porque toda formação humana implica sempre alguma valoração de algo que deve ser feito para atingir-se um fim justificado por valor, como razão de agir humano. Por isso, "valor e dever ser implicam-se reciprocamente não sendo possível a compreensão do dever-ser sem a idéia de um valor que se quer alcançar graças a meios idôneos, de tal maneira que toda teoria dos fins ou teleológica pressupõe uma teoria dos valores ou axiologia" (Miguel Reale, o Direito como Experiência, São Paulo, Saraiva, 1968, págs. 253, 274). Se fins justificados por valores implicam meios adequados e eficazes à sua realização e consecução, a estrutura fins-meios exige a orientação de sentido dos meios aos fins justificados por valores. Ora, esta orientação de sentido é traduzida operacionalmente em norma ou regra. Na formação humana concreta existe o fato da conduta humana intersubjetiva, base empírica da formação humana concreta. O fato da conduta implica a norma como medida da concreção do valor pedagógico no plano da relação intersubjetiva. E a norma orienta o sentido da conduta intersubjetiva na realização dos fins justificados por valores como intuição do homem formado. Assim, a experiência pedagógica como experiência da formação humana concreta é *tridimensional* como integração de valores e fatos segundo normas.

5.2. — Não se trata na Pedagogia Tridimensional como ciência integral da educação de descobrir na natureza tridimensional da experiência pedagógica valores, normas e fatos como três elementos, momentos, fatores ou dimensões distintas da realidade una do processo histórico-cultural da formação humana concreta. Trata-se de compreender a estrutura da experiência pedagógica como integração de valores e fatos segundo normas: ao valor corresponde o fundamento; à norma corresponde a validade; ao fato corresponde a eficácia. Fundamento, validade e eficácia surgem como os três conceitos fundamentais da *experiência pedagógica ético-tridimensional*. Ora, a diferença específica da tridimensionalidade ético-pedagógica consiste no modo de enlace que se constitui entre os elementos fático e axiológico para dar origem às estruturas normativas educacionais. O enlace pedagógico representa não o momento bilateral-atributivo (direito para Miguel Reale) mas o momento *bilateral-comunicativo* (educação), da relação intersubjetiva histórico-social da transmissão e participação da cultura, como saber, fazer e agir. A educação se identifica com o processo mesmo da formação humana não sendo a estrutura normativa educacional mais que a expressão de um dos momentos desse processo (o momento normativo) em tudo idêntico, inclusive em importância aos momentos fático e axiológico, dentro do processo dialético em que consiste a experiência pedagógica. Portanto, a Pedagogia Tridimensional como ciência integral da educação *é uma ciência normativa concreta*, da experiência da formação humana social, na relação intersubjetiva bilateral-comunica-

tiva da cultura como saber, fazer e agir.

5.3. — Não se trata de compreender as estruturas normativas da experiência da formação humana concreta como estruturas concebidas fora da experiência pedagógica, como abstração não fundada na experiência da transmissão e comunicação social da cultura. As soluções normativas não fundadas na experiência pedagógica da comunicação social da cultura não são estruturas normativas concretas. Nesta linha de interpretação do processo pedagógico, à luz da Teoria Tridimensional (integração de valores e fatos segundo normas), o discurso pedagógico científico é o ato de compreensão teorética da razão, na forma de expressão lógica, *da estrutura normativa da formação humana concreta como conduta intersubjetiva bilateral-comunicativa da cultura.* Se o objeto da Pedagogia Tridimensional é a estrutura normativa da formação humana concreta configurando um tipo próprio de experiência social (a experiência da transmisssão e comunicação da cultura) a experiência pedagógica aparece ao cientista da educação na objetividade do sentido normativo (bilateral-comunicativo) que lhe é imanente, enquanto sistema de modelos. Por isso, a Pedagogia como ciência integral da educação *é a ciência dos modelos educacionais,* pela mediação compreensivo-hermenêutica tridimensional dos modelos teóricos da ciência da educação.

5.4. — Modelo, como hipótese de trabalho, é a forma de previsão de comportamento, a prefiguração da experiência da conduta típica, enunciada antecipadamente e representada simbolicamente em seus objetivos e resultados a serem atingidos no tempo, em função de medidas previamente estabelecidas. Sendo forma de previsão de comportamento o modelo expressa a natureza operacional do conhecimento verificável. Ora, o modelo educacional, como forma de previsão da formação humana concreta, é de natureza operacional, como prefiguração da experiência pedagógica, como instrumento vital da convivência histórico-social. *Modelo educacional* não é estrutura cognitiva ou teórica mas *estrutura volitivo-prática de previsão normativa de formação humana concreta.* Com efeito, modelo educacional como unidade de fins-meios a serem atingidos, o estilo, a figura ou o tipo de formação humana não apenas é enunciado, representado simbolicamente na previsão, mas é querido na ação enquanto enunciado, resultante de um processo de escolha por quem tenha poder competente para decidir, querer e exigir na forma enunciada, graças ao mecanismo de pressões socialmente organizadas. Os modelos educacionais, como estruturas volitivas do sentido normativo dos fatos de formação humana, revelam a integração de fatos e valores, segundo normas postas em virtude de um ato de escolha e de prescrição do poder educacional, poder competente para decidir, escolher e prescrever em formação humana, tais como o *poder familiar, o poder social, o poder estatal* e *o poder religioso.*

5.5. — A Pedagogia como ciência não exerce ato decisório prescrevendo ou determinando estruturas normativas educacionais, mas descreve, compreende e fundamenta o sentido normativo dos modelos educacionais. Por isso, os mo-

delos teóricos da Pedagogia como ciência não são estruturas operacionais volitivo-práticas, mas cognitivas-compreensivas. Os modelos teóricos da Pedagogia Tridimensional dizem o que os modelos educacionais significam na unidade do ordenamento e do processo histórico-social da formação humana cultural.

Se o modelo educacional representa uma estrutura de unidade meios-fins a ser atingida, como síntese das decisões tomadas pelas formas de poder educacional, o modelo teórico pedagógico descreve e compreende o sentido normativo desta unidade fins-meios a ser realizada no tempo do homem. O problema das fontes da educação como formação humana concreta constitui o problema crucial de toda reflexão pedagógica científica. Se as fontes da educação são concebidas em termos de modelos educacionais como estruturações volitivas do sentido normativo dos fatos da formação humana concreta, *há tantas fontes da educação quantas são as formas de poder educacional.* Ora, as formas de poder educacional são quatro: o poder familiar, o poder social, o poder estatal e o poder religioso. Estes quatro poderes exercem o ato decisório na gênese das estruturas normativas dos modelos educacionais, como centros de poder que diante de um complexo de fatos e valores, optam por dada solução normativa com características de objetividade. Os modelos educacionais são expressões destas quatro formas de poder educacional. E estes modelos educacionais como estruturas normativas da formação humana concreta são o objeto da Pedagogia como ciência.

5.6. — A Pedagogia como ciência integral da educação na compreensão da integração de valores e fatos segundo normas postas pelo poder educacional através de ato decisório, é uma *estrutura operacionalmente aberta*, porque o modelo educacional como estrutura operacional de experiência da formação humana concreta jamais exaure o valor da formação humana em solução normativa de caráter definitivo. Com efeito, o modelo educacional, como previsão da formação humana concreta, é a medida da concreção do valor do homem formado no plano da conduta intersubjetiva bilateral-comunicativa da cultura histórica-social. A Pedagogia como ciência depende da forma concreta de compreensão, previsão e volição do sentido da formação humana concreta traduzida operacionalmente em modelos educacionais compreendidos pela mediação dos modelos teóricos pedagógicos.

6 — PEDAGOGIA HISTÓRICA

6.1 — Segundo a Pedagogia Psicológica, o objeto do pensamento pedagógico científico é *o processo de aprendizagem em sua estrutura técnico-formal de estímulos e respostas.* Ora, a estrutura técnico-formal do processo de aprendizagem não tem sentido, como processo de formação humana concreta, sem revelar o sentido do existir histórico do homem, na comunicação das consciências, pela mediação da cultura, no tempo. Portanto, a compreensão do processo de aprendizagem, em sua estrutura técnico-formal, não é o objeto adequado e específico da Pedagogia como ciência.

Segundo a Pedagogia Sociológica, o objeto da ciência da educação é o *processo de formação hu-*

mana pela mediação das normas, padrões e valores sociais do grupo. Ora, o processo de socialização do homem não exclui, mas exige a personalização, o crescimento da autoconsciência do homem no tempo, pela mediação da cultura universal, como forma de expressão da consciência histórica. Importa, compreender a formação do homem no processo de socialização e personalização do ser histórico, porque o homem como sujeito do existir histórico não é apenas um ser do grupo e para o grupo mas um ser no tempo para os outros, na cultura do seu tempo. Para que o processo de formação humana concreta seja conhecido adequadamente, como processo de realização histórica do homem no tempo, importa conhecer o processo de formação humana concreta pela mediação da consciência histórica.

Segundo a Pedagogia Axiológica, o objeto da ciência da educação *é o processo de formação humana pela mediação dos valores ideais,* como exigências radicais do homem. Ora, no mundo real histórico da formação humana concreta não existem valores ideais, porque no mundo humano histórico existem valores culturais, como formas ou estilos de expressão ou tradução do modo do homem compreender, transformar e significar o mundo, mediação dialógica histórica. Importa, compreender-se a si mesmo em relação com os outros, como sujeito do existir cultural. Portanto, a compreensão do processo de formação humana, pela mediação dos valores ideais, não é formação humana concreta, não pode ser o objeto adequado e específico da educação real do homem no tempo.

Para a Pedagogia Tridimensional, o objeto da Pedagogia científica *são os modelos educacionais como integração de valores e fatos segundo normas postos por ato decisório do poder educacional.* Ora, o poder educacional que se expressa nas estruturas normativas de sentido da formação humana concreta somente adquire legitimidade quando as suas expressões normativas revelam o sentido real da consciência histórica do homem no tempo. Os modelos educacionais não são abstrações da experiência pedagógica como processo de comunicação das consciências, pela mediação da cultura no tempo. Portanto, a condição de possibilidade para o modelo educacional ser realmente formativo do homem concreto é ser uma estrutura normativa dada pela própria consciência histórica. A objetividade do modelo educacional é imanente à consciência histórica como norma fundamental do processo de formação humana concreta. Vale dizer, a idéia de consciência histórica é mais real e fecunda do que a idéia de poder educacional, centro de decisão do sentido da formação humana concreta.

6.2. — Entendo que o objeto da Pedagogia como ciência da educação é *o processo de formação humana concreta pela mediação da consciência histórica.* O sentido normativo dos modelos educacionais é dado pelo sentido normativo da consciência histórica que se expressa na unidade de sentido totalizante do mundo cultural como criação específica do homem no tempo (valores, significações, intenções, decisões e linguagem da consciência histórica do homem). O conhecimento pedagógico é *a compreensão do processo de personalização e socialização do homem como ser histórico,* pela mediação da estrutura normativa

cultural da consciência histórica que ordena hierarquicamente os sentidos, valores e intenções a serem comunicadas na relação intersubjetiva educando-educador ou aprendiz-mediador. Vale dizer, a consciência histórica como forma determinada do homem de se compreender no tempo compreendendo, transformando e significando o mundo em estruturas de sinal encarnadoras de sentidos culturais do homem para o homem (símbolos, linguagem humana) é o instrumento, a norma e a manifestação do processo pedagógico da formação humana concreta. Podemos, portanto, dizer que a Pedagogia como ciência é *a compreensão teorética dos modelos educacionais como estruturas normativas de sentido da formação humana concreta exigidas pela consciência histórica.* Elaborar estes modelos educacionais correspondentes à norma imanente da consciência histórica não é objeto da Pedagogia como ciência, porque a Pedagogia como ciência não prescreve ou elabora modelos, mas descreve e compreende os modelos de formação humana concreta exigíveis pela própria consciência histórica. O processo de comunicação das consciências, pela mediação da cultura, no tempo (história) *é o objetivo material da Pedagogia* como ciência. A compreensão do sentido normativo deste processo para a realização histórica do homem é *o objeto formal da Pedagogia.* O modelo educacional como previsão de formação humana concreta é a estrutura normativa de sentido da realização histórica do homem no tempo. A consciência histórica, como estrutura de unidade sujeito-mundo, unifica teoricamente em totalidade de sentido as significações, histórico-sociais, da cultura, na forma normativa determinada. Ora, esta forma normativa determinada objetivante da consciência histórica é o critério objetivo do processo de formação humana concreta como processo de personalização e socialização do homem no tempo, porque é o dever ser-real para a realização humana do educando no tempo histórico em que efetivamente vive e convive com os outros no mundo. Por outro lado, se a consciência histórica é o instrumento para os homens de um determinado mundo cultural compreenderem e realizarem o sentido do seu existir histórico, o processo da formação humana concreta somente é justificado quando o mecanismo operacional técnico-formal do processo tornar-se adequado ao modo de existir do ser histórico do homem.

Desta forma, a consciência histórica é não apenas *a norma imanente* do processo pedagógico como *a norma operativa* da formação humana concreta justificando a forma determinada do mecanismo operacional da comunicação social da cultura, adequado ao modo de existir do ser histórico do homem. Assim, o processo histórico social da formação humana concreta é *um processo cultural de realização existencial* estruturado pela mediação da consciência histórica *tanto no seu conteúdo significativo* (ideais de humanidade, visão do mundo, compreensão de linguagem) *quanto na sua forma operacional técnica.* Vale dizer, os conteúdos significativos como a forma operacional técnica do processo de formação humana concreta são compreendidos e justificados pela mediação da consciência histórica (cf. o estudo sobre a Consciência Histórica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, em "Ontologia e História", Duas Cidades, São

Paulo, 1968, caps. IX Consciência e História e cap. XI O Absoluto e a História).

6.3. — Se o objeto da Pedagogia como ciência é a formação humana concreta pela mediação da consciência histórica, o método pedagógico científico *é o método hermenêutico* de descrição, compreensão, interpretação e descoberta de sentido normativo da consciência histórica na forma objetiva da cultura, comunicável socialmente como saber, fazer e agir. Desta forma, entendemos a estrutura do pensamento pedagógico científico como uma *unidade de estrutura hipotético-compreensiva-normativa-operacional-aberta.*

Com efeito, o pensamento teórico pedagógico é uma *estrutura hipotética,* porque o pressuposto de base do pensamento pedagógico é a forma determinada da consciência histórica manifestada na cultura, no mundo histórico do homem. A teoria pedagógica é uma *estrutura compreensiva,* porque tenta descobrir o sentido global da consciência histórica justificativo da posição dos modelos educacionais. Sendo a consciência histórica a norma fundamental do processo pedagógico como processo de formação humana concreta, o pensamento teórico pedagógico *é normativo,* não porque determina ou prescreve normas, mas porque tem por objeto a formação humana concreta pela mediação da norma da consciência histórica. Assim, a intencionalidade do pensamento teórico pedagógico não é volitiva, mas *cognitiva operacional* do sentido normativo histórico da formação humana concreta. Trata-se de descobrir nas estruturas normativas educacionais (sistemas pedagógicos) o sentido de realização cultural dado pela consciência histórica. Como o pensamento pedagógico científico é uma estrutura hipotético-compreensiva-normativo-operacional, *é, necessariamente aberto,* porque a intencionalidade teorética da ciência da educação depende em seu objeto das formas concretas da consciência histórica.

6.4. — Assim, entendo que a Pedagogia é a ciência da educação e não a Filosofia da Educação. Compreendo a ciência da educação como o *conhecimento construtivo operacional verificável do estilo da formação humana concreta, na relação intersubjetiva histórico-social-cultural.* Assumo a Filosofia da Educação como o *conhecimento reflexivo-crítico-dialético* da formação humana concreta, na relação intersubjetiva histórico-social-cultural. Portanto, a Pedagogia como ciência se distingue da Filosofia da Educação *pelo seu objeto formal*: a compreensão construtiva operacional verificável do estilo da formação humana concreta na Pedagogia Científica e a compreensão reflexivo-crítico-dialética da formação humana concreta *em seu fundamento e possibilidade radical.* A Filosofia da Educação busca o fundamento da historicidade da experiência da formação humana. A Pedagogia como ciência *descreve, analisa e compreende a forma específica do estilo histórico da formação humana concreta.*

A Pedagogia *é a ciência da experiência histórica da formação humana concreta,* compreendendo, na construção operacional verificável, a estrutura de sentido dos estilos históricos da formação humana concreta. Ora, o sentido dos estilos históricos da formação humana concreta *é dado pela norma fundamental da consciência histórica,* como forma determinada de compreensão, transformação e

significação do mundo pelo homem como relação reflexiva em relação intersubjetiva de comunicação com o outro no tempo. Por isso, a Pedagogia como ciência da experiência da formação humana concreta é o *conhecimento do estilo da formação humana concreta pela mediação da consciência histórica.*

O sentido histórico da formação humana concreta é o objeto de compreensão da Pedagogia como ciência, *da Pedagogia Histórica.* Portanto, a Pedagogia é uma *ciência histórico-normativa*: *é histórica*, porque tenta compreender o sentido do estilo da formação humana concreta cultural; *é normativa*, não porque predica ou determina normas, mas porque conhece e compreende o sentido normativo da formação humana concreta, pela mediação da consciência histórica, como norma fundamental da realização cultural do homem que dá à formação humana concreta o *sentido normativo, efetivo, real.*

O estilo específico da formação cultural do homem é definido em sua essência dinâmica pela forma concreta da consciência histórica como a *forma determinada do homem de se compreender historicamente no tempo como ser-no-mundo em relação com os outros*, como o sentido da auto-realização existencial do homem como sujeito (relação reflexiva) na relação intersubjetiva de comunicação das consciências, no tempo, pela mediação da cultura, como mundo humanizado, mundo compreendido, transformado e significado (linguagem humana), mediação dialógica da História. Como o estilo específico da formação humana concreta, cultural-histórico-social, *é real, efetivo, positivo*, o sentido normativo deste estilo é, *necessariamente, real, efetivo, positivo.* Por isso, na Pedagogia Histórica como ciência *não há oposição real entre positividade e normatividade.* A Pedagogia *é positiva enquanto normativa*, sendo normativa porque positiva. A positividade da consciência histórica funda o sentido normativo da formação humana concreta, objeto da Pedagogia como ciência.

Assim, o processo de formação humana concreta como processo pedagógico revela e se funda efetivamente no sentido normativo da consciência histórica real do homem.

7 — CONCLUSÃO

7.1. — Entendo que a compreensão da Pedagogia Histórica como ciência da experiência pedagógica real, efetiva e positiva da formação humana concreta pela mediação da consciência histórica permite *uma aproximação epistemológica na solução do valor científico da Pedagogia.* Com efeito, na Pedagogia Histórica é possível, assim julgamos entender, *a reconciliação da universal da razão científica com os modelos educacionais*, na medida em que o pensamento pedagógico tenta compreender o *estilo histórico da formação humana concreta* (objeto formal) pela mediação da consciência histórica (universal de fato).

7.2. — Por outro lado, se a Pedagogia Histórica é uma *ciência normativa*, no sentido de compreensão do sentido normativo da formação humana concreta *dado pela consciência histórica*, a Pedagogia científica *é positiva sem deixar de ser normativa.* Portanto, torna-se possível integrar as linhas positiva e normativa existentes na cultural educacional como

saber, uma vez que o critério objetivo e universal da formação humana concreta é a consciência histórica como norma fundamental do processo de personalização e socialização do homem como sujeito do existir histórico.

7.3. — Finalmente, julgamos que *a possibilidade do curso de Pedagogia* articular-se coerentemente em uma estrutura de unidade curricular dinâmica de formação intelectual-cultural-técnica, de nível superior, é compreender a Pedagogia, como ciência da formação humana concreta, em seu estilo cultural, pela mediação da consciência histórica. Assim a formação humana concreta em seu estilo cultural é compreendida por si mesma, como razão de ser da cultura pedagógica como saber. As diversas disciplinas estudadas no Curso de Pedagogia analisam, *sob diversos aspectos, dentro do sentido totalizante da consciência histórica, as linhas de força peculiares desta mesma consciência histórica.*

A EDUCAÇÃO EM MARTIN BUBER

PROF.ª DR.ª MARIA ISABEL MORAIS PITOMBO

A interessante e multiforme personalidade de Martin Buber, considerada como místico, filósofo e poeta, pode também ser analisada como filósofo da educação e dos mais atuais, devido às suas idéias perfeitamente em conformidade com as novas tendências da pedagogia.

Neste intuito passamos a expor o pensamento pedagógico daquele filósofo, no que consideramos fundamental.

Para Buber, a criança possui o "instinto de autor": deseja ser causa, não para conseguir qualquer produção ou para simplesmente agir, seu objetivo é muito mais valioso, deseja auto-afirmar-se. Por meio da criação desinteressada, não importa que esta seja positiva, criando um objeto ou negativa destruindo-o, a criança manifesta o "instinto" autônomo do trabalho pessoal. Enquanto autora desenvolveu-se de modo tão profundo que mesmo a destruição, como ato criador negativo constrói alguma coisa.

Entretanto, o "instinto de autor", responsável pelo desenvolvimento da criança, ainda não é educativo, porque não permite a participação e o diálogo. O ato criador para Buber, isola, enquanto a educação converge no empenho por um ideal, incluindo sempre o envolvimento dialógico entre os seres.

"O autor vive despojado de todos os laços no espaço sonoro de seus atos e gestos. Não lhe servirá, de grande coisa, se quiser ultrapassar este estado vendo acolhida sua obra, pelos homens, por muitos homens, pela multidão entusiasta. Acolhida, sim, mas, foi aceita, seu sacrifício foi aceito pelo destinatário sem nome? Isto não se lhe dirá. Será preciso que alguém lhe tome a mão, não como um "criador" mas, como criatura entre as criaturas, uma criatura perdida no mundo a fim de lhe ser companheiro, amigo, admirador, além das artes, para que ele adquira o íntimo conhecimento de mutualidade e dela participe. Uma educação fundada unicamente sobre o desenvolvimento do instinto de autor levará a novo isolamento dos homens, mais do-

loroso do que nunca". (*De la Fonction Educatrice*, p. 226).

Confeccionando um objeto a criança aprende muitas coisas, existem algumas que só podem ser conhecidas desta forma, porém, o que se conhece é o mundo interior no estado de objeto e não no estado de sujeito. Não se aprende a dizer "Eu" e nem a dizer "Tu". A experiência que faz dizer "Tu" reside no instinto de comunhão.

A educação buberiana, pois, supõe além do "instinto de autor", o de liame, de comunhão interpessoal e com o mundo.

De fato, educar não consiste, para este pensador, como supunha a Pedagogia "antiga" em impor autoritariamente a educação, como se o educando fosse receptáculo passivo, semelhante ao funil.

Também não consiste no desabrochar natural e completamente livre das capacidades individuais, como se o educando fosse bomba propulsora, como adota a Pedagogia "moderna".

Buber decide-se por terceira alternativa propondo a filosofia do diálogo.

A coação por si não educa e a teoria autoritária não percebeu este mal. A teoria "nova" da educação também não compreendeu bem o sentido de liberdade, supondo que o oposto da coação fosse a liberdade, quando realmente significa comunhão, isto é, abrir-se, estar empenhado na mutualidade dialógica.

A liberdade na educação entende-se como o poder de entrar em comunhão numa atmosfera de responsabilidade mútua e não anárquica.

A comunhão, diz Buber, decorre da criança ser livre para aventurar-se, encontrando os reais valores do professor.

Quais seriam esses reais valores, que o mestre ofereceria para levar o aluno a se educar?

Aqui situa-se a função do educador, a quem compete intencional e conscienciosamente selecionar no mundo natural e social certos elementos que julga valiosos na formação do educando.

Hoje, de modo geral, opina Buber, mestre reduz-se a um profissional, visando, antes de tudo seu ganha pão, quando deveria ser pessoa de vocação capaz de manter o diálogo. Para tanto o mestre apresenta aos alunos seus ideais, sentimentos e conhecimentos, enfim, oferece, de forma espontânea, tudo que selecionou no mundo efetivo, mas, sem querer dominar ou apreciar o educando.

Ser mestre é atitude vinda de seu interior e diante da qual o aluno sente repouso e confiança. O educador apresenta ao educando o que este deve conhecer, como deve agir, quais as atitudes a adquirir, entretanto, o aluno jamais poderá sentir, perceber premeditação, planejamento, ou intenção autoritária de imposição por parte do mestre. Educando e educador se encontram, não este ou aquele aluno escolhido, mas, o *Aluno* e assim o educando encontra o mundo no Educador e se auto-realiza.

Ao educando exige-se a decisão pessoal pró ou contra o encontro dialógico e desde esse momento sua vida toma uma direção. Assim, a pessoa do educando é livre de mudar conforme ou contra a própria relação dialógica. A mudança direcional não é definitiva, poderá tomar outros sentidos diante de novas situações dialógicas.

O educador como mediador dos encontros não exige do aluno submissão ao que propõe, não tenta convencê-lo desta ou daquela idéia.

A pedagogia toma aspecto existencial e imprevisível, de modo a fazer do educador alguém que corre o risco de ser aceito ou não, nas suas doutrinas, atitudes diante das contingências da vida, nos seus sentimentos morais e na própria confiança que deposita no educando.

O mestre por sua profissão deve arriscar-se a ser criticado, traído, decepcionado: "Ele tem de tomar a si a tragédia da pessoa e oferecer um sacrifício diário, imaculado ou o fogo penetra em seu trabalho e o consome" (*De la Fonction Educatrice*, p. 233).

O educador apresenta com profunda consciência o que selecionou do mundo natural e social e oferece como um dom ao aluno. Este decide. Aqui não se deve pensar que Buber propõe ao aluno a liberdade anárquica de decisão, muito menos no sentido da Pedagogia "moderna" que simplesmente aprova o desabrochar natural e espontâneo das capacidades do educando.

Para Buber educar é criar o novo, mas, enquanto o educando deliberadamente decide e traça a direção de sua vida, após o relacionamento dialógico. A liberdade, pois, significa o poder de entrar em comunhão, como um "elan que leva ao salto ou um violino que se afina". A liberdade assemelha-se ao trampolim, portanto tem aspecto funcional e não substancial como na teoria da educação moderna.

Para se compreender o âmago da função educadora em Buber, nada melhor do que analisar a mutualidade dialógica entre o "Eu" e o "Tu Eterno".

Ninguém é plenamente pessoa se não sabe dizer "tu" aos outros, tomando-os como fim e não como simples meio ou objeto. "Esta frágil vida, entre o nascimento e a morte, só poderá ser completa com o diálogo" (op. cit., p. 231).

Para dialogar inicia-se por saber ouvir para em seguida responder com responsabilidade. Esta se exerce em todos os domínios que nos são confiados e sobre os quais podemos dar respostas honestas.

Para isto se faz mister apoiar-se na luz da alma e na cultura, pois, se recusamos essas exigências, nos isolamos e a comunhão se extingue.

Esta luz da alma teria como princípios o "Eros" ou a "vontade de poder"?

Costuma-se, diz Buber, opor-se o "Eros" como princípio da educação nova e a "vontade de poder" como da antiga educação, entretanto, só pouco e ocasionalmente, estes dois princípios influem na educação. Ambos são limitados, auto-suficientes e na realidade servem para destruir a educação, nenhum deles tem papel construtivo na atitude educativa.

O verdadeiro princípio da educação a iluminar a alma do educador, reside fundamentalmente, nele mesmo.

Quando o autoritarismo existe na educação ele é contestado e então surge o "Eros", mas, este também não se pode manter.

Nietzsche não foi bem sucedido ao tentar dar forma à "vontade de poder", o mesmo sucedeu com Platão ao interpretar o "Eros".

"Eros" é escolha, esta inspira-se numa inclinação. Ora, não é nisto que consiste a tarefa do educador. Ao amar escolhe-se a pessoa amada. O educador não escolhe o aluno, ele está ali. "A grandeza do educador moderno, eu o vejo, na perspectiva desta situação sem "Eros". Ele vê as crianças curvando-se sobre as carteiras, indiscriminadamente misturadas, rostos mal formados e bem proporcionais, rostos grosseiros, rostos vazios, rostos nobres, em indiscriminada confusão, semelhante à presença do universo criado; o olhar do educador a todos aceita e a todos recebe" (*De la Fonction Educatrice*, p. 233-4).

Assim como Deus aceita todas as crianças, o mestre, seu representante, aceita todos os alunos, todos precisam de educação, e recebe-os tais quais são e tudo aquilo que respondem. Na diversidade dos alunos vê e admira a diversidade da natureza e age não por "vontade de poder" ou "Eros" mas, por atitude de ascetismo elevado, mas, sem rigor em relação ao mundo, devido à responsabilidade que lhe é confiada de influenciar o outro.

Todavia, o espírito somente serve à vida, quando adota sistema balanciado, comprovado pela experiência e determinado pelas leis das diferentes formas de relacionamento: de abandono e de reserva, de familiaridade e de distância; um contrabalançar que não se organiza pela reflexão mas, que emana do tato essencial de que o homem é dotado no seu próprio ser natural e espiritual. Em todas as formas de relação em que o espírito a serviço da vida realiza sua função possui estes dons objetivos. Mas não se deve fazer o julgamento errôneo sobre o caráter objetivamente ascético da função educadora, a tal ponto de crer no seu desligamento do "instinto de poder" e do "Eros", impossibilitando a comunicação com eles.

O que se deve realizar é pô-los à prova e ver o efeito no educando. Se o educador sente em si mesmo efeitos produzidos no outro há uma reviravolta, conseguindo-se a retificação dos instintos.

A possibilidade da reversão fundamenta-se no envolvimento, que consiste em receber inteiramente presente a pessoa que se deseja, o "parceiro", não em imaginação, mas, na atualidade do Ser.

O envolvimento significa ampliação do que temos em nós mesmos de concreto, o coroamento de uma situação na sua plenitude, a perfeita presença da realidade participada.

O envolvimento entre duas pessoas determina o relacionamento dialógico.

A educação, por meio do envolvimento mestre e aluno, manifesta-se na atitude dialógica, em que dois seres se encontram, mesmo não havendo palavras ou estejam separados pela distância, e a presença seja apenas virtual um para o outro. O que importa é o caráter da relação dialógica no encontro, no sentido da "aprovação" à maneira de ser do companheiro e que se estabeleça e permaneça de um para outro, uma presença firme e potencial.

Na educação o aprovar do educando vem acompanhado da confiança que deposita no mestre, só deste modo poderá existir o envolvimento dialógico do encontro educativo.

"Confiança, confiança no mundo, pois, existe o ser humano, tal é a obra mais íntima da posição educativa" (*De la Fonction Educatrice*, p. 258).

Porque existe o ser humano, o absurdo não pode ser a verdadeira verdade, por mais insuportável que seja o tormento. Porque existe o ser humano, ele existe certamente contido nas trevas e na luz, escondido no terror a salvação encoberta na indiferença dos vivos, o grande amor.

Segundo Buber há três modos principais do relacionamento dialógico:

Um repousa na experiência abstrata e mútua de envolvimento, como no caso de duas pessoas profundamente diferentes por natureza, concepção, vocação e de repente como pela ação de um mensageiro anônimo invisível, cada uma toma consciência da parte de verdade da outra. Este modo, considera-se abstrato porque diz respeito a pessoa como ser espiritual, fazendo-se abstração da plena realidade de seu ser e de sua vida.

Mas, é no segundo tipo de relacionamento dialógico que se pode colocar o educativo, isto é, na experiência concreta mas, unilateral do envolvimento. Por mais familiar que seja o relacionamento mestre e aluno, o envolvimento não pode ser plenamente mútuo. O educador experimenta como o aluno se educa, mas, este por sua vez não pode pôr à prova como o mestre educa. O educador está nos dois lados da situação comum, o aluno se acha num dos lados. No momento em que o educando puder se lançar do lado do mestre e fazer ali sua experiência, a relação educativa se rompe, a menos que se transforme em amizade.

Amizade, nome dado por Buber ao terceiro modo da relação dialógica, quando se fundamenta na experiência concreta e mútua de envolvimento.

Qual será, enfim, pergunta Buber, o princípio da educação, sua norma, sua máxima constante?

Somente o princípio da sua realidade e a origem dessa realidade, qualquer que seja o lugar onde inicie.

Norma e constante máxima não existem e jamais existiram na educação. A educação realiza-se conforme as normas da cultura, da sociedade, da Igreja, nos séculos de formas estáveis.

Mas, quando nenhum destes elementos orientam deve-se formar o homem à imagem de Deus (*De la Fonction Educatrice*, p. 242). Lá está o fim indefinível, mas, unicamente constituído de fatos que deverá seguir o educador responsável de hoje.

"Quando todas as orientações faltam, o fim nasce nas trevas, sob o abismo surge a grande e única direção dada ao homem, aquela que o leva ao Espírito criador, como um furacão divino que estende suas asas na face daqueles que não sabemos donde vêm e para onde vão."

Lá está a verdadeira autonomia do homem, lá está o fruto da liberdade, da liberdade que não é traição, mas, responsabilidade.

O homem, criatura que forma e transforma o ser criado, não pode criar.

Mas, cada um pode se abrir e pode desvendar ao outro o princípio da criação.

As linhas das relações dialógicas humanas se prolongam e se encontram no Tu Eterno. A criatura pode invocar o Criador a fim de que salve sua imagem e a termine.

BIBLIOGRAFIA

BUBER, MARTIN. — *La Vie en Dialogue*. Tradução de Jean Loenwenson Lavi. Paris-Aubier, Editione Montaigne, 1957.
— *Je et Tu*.
— *De la Fonction Educatrice*.
— *Dialogue*.
— *Post-Scriptum*.

A RELAÇÃO MESTRE-DISCÍPULO COMO FUNDAMENTO DA EDUCAÇÃO

MOACIR GADOTTI

INTRODUÇÃO

É curioso observar-se que o termo "mestre" em vários idiomas é atribuído aos que se ocupam do primeiro ensino ou àqueles que se tornaram sumidades na ciência ou dominam determinada arte. Mesmo nesses casos "mestre" é um termo que se admite cada vez menos. Dos muitos significados que pode assumir esse termo, há sempre um denominador comum ou uma característica essencial que o define como uma pessoa que exerce uma "dominação" ou que tem o poder de impor-se sobre os outros, poder este que não provém do exercício de uma função exterior, de uma posição hierárquica ou mesmo do produto de sua "maestria", mas do seu próprio interior. Por isso há um ponto comum nos extremos apontados que se encontra no testemunho que ambos, mestre-escola ou grande sábio, dão de uma verdade pessoal que dominam, que descobriram em si mesmos, mas não se preocupam em "ensiná-la", como o termo "instrutor" ou "professor" querem designar.

Ser mestre, então, nada mais significa do que ter feito, em maior ou menor grau, a descoberta de si mesmo, ligada intimamente a outrem. Nesta perspectiva todos os homens estão a caminho da maestria, todos estão em permanente educação: cada um tem alguma coisa a dizer de totalmente original, que só ele pode dizer. Por esse testemunho do Outro chega a confirmação da existência do Eu. Por isso, o termo "mestre" é essencialmente relacional. O mestre não é uma realidade completa em si mesmo. Ele apela necessariamente para um outro termo: "discípulo". Qual é o fundamento antropológico e como se processa essa relação entre os homens, é o tema da reflexão proposta nestas páginas. Não se trata de questionar sobre uma casta privilegiada de sábios que perpetuam suas doutrinas através de um grupo eleito de discípulos, mas de indagar sobre a influência permanente que uma geração

exerce sobre a outra, através de seus mestres. Diariamente somos envolvidos nesta relação, de uma forma ou de outra, durante toda a nossa existência. Difícil contudo será distinguir quando esta influência, essa "dominação" é verdadeiramente educadora, isto é, quando conduz para a descoberta de si: o ato educativo foge às medidas matemáticas e chama outros critérios de avaliação, cujos limites permanecem sempre imprecisos.

1. O OUTRO, REVELADOR DO EU

Uma filosofia que pretenda, de fato, não delirar, deve acercar-se do fenômeno humano global. Este fenômeno traz ao debate o outro, o encontro com outrem. Desde o nascimento até a morte a presença do outro está aí, revelando-me que eu existo. O outro pode se opor a mim ou simpatizar-se comigo, mas ele sempre está presente. O outro vem dar ao eu o acabamento necessário, embora parcial, à delimitação do meu ser, provocado pelo fato da encarnação [1]. Reduzir o homem à sua ipseidade é condená-lo a uma existência menor e decaída, visto que este inacabamento não tem um sentido negativo e de restrição, mas um sentido positivo, de construção, de abertura de possibilidades. Assim, o inacabamento aparece como o caráter fundamental da existência humana. A realidade humana é uma caminhada comunitária, na qual ao meu lado se encontram numerosas outras existências nas quais esbarramos ao longo de toda a vida.

Este fenômeno é particularmente revelado pela *linguagem*: nós falamos porque não estamos sós. O próprio monólogo interior, o solilóquio, manifesta que nos referimos a nós próprios como o "outro", chamando nossa consciência à nossa consciência. Nesta forma primitiva e rudimentar, a linguagem atesta uma processão do ser pessoal fora dele mesmo.

Tanto os estudos da psicologia da criança como as conclusões a que chega a etnologia confirmam ainda esta realidade fundamental. A realidade do outro, que a *criança* descobre ao longo de sua meninice, quando em concorrência com outras individualidades, está mais ligada ao individualismo moderno, ocidental principalmente, do que às preocupações do *homem primitivo,* como o atestam as pesquisas de Maurice Leenhardt [2]. A oposição ao outro não representa qualquer papel decisivo na vida e mentalidade do homem primitivo. Pelo contrário, o conceito de implicação serve, para ele, para afirmar a vida e a verdade.

Por outro lado, a existência do outro afirma-se com a força de um fato. Inútil a tentativa do racionalismo em tentar prová-la. Nos *pensadores contemporâneos* encontramos um constante apelo ao outro em busca de uma significação para a realidade pessoal. "A existência do outro — observa Sartre — possui a natureza de um fato contingente e irredutível. Encontramos o outro, não o constituímos" [3]. Para Heidegger, a união do homem com o mundo é exigida pela própria constituição de sua ipseidade. Da primeira determinação fundamental (ser-no-mundo), que aparece ao se refletir sobre a realidade humana, decorre necessariamente outra: "o ser-no... é um ser-com-o-outro e o ser-em-si intramundano do outro é exis-

tência-com" [4]. O problema do outro aparece, igualmente, como tema central da filosofia buberiana. A atitude do homem perante o mundo é dupla de conformidade com a dualidade das palavras-princípio que pronuncia: "uma destas palavras-princípio é o par de vocábulos Eu-Tu. A outra palavra-princípio é o par Eu-Isso na qual Ele ou Ela podem substituir Isso" [5]. Não posso pronunciar nunca a palavra Eu sem pronunciar, também, a palavra Tu ou Isso. O ser do homem, pensado em termos destas atitudes, é um ritmo sucessivo de presença e de ausência destas palavras-princípio.

O apelo constante do homem contemporâneo à existência do outro, busca dar à realidade pessoal a possibilidade de um acabamento, voltando-se para ele às vezes de uma forma angustiante, como um recurso imprescindível à realidade humana. Quando desaparece o outro, há um correspondente deperimento de si.

O outro leva cada um além de seus próprios limites, onde cada um procura referências e pontos de apoio. Eu e Outro transformam-se em dois pólos de atração e de repulsa. O que permite que os elementos do meio-ambiente se salientem é a ruptura de indiferença em relação ao Eu, o que invariavelmente provoca a simpatia ou a antipatia. Estas reações não são de modo algum contraditórias, mas complementares. O ser humano situa-se entre as duas pretensões extremas. Ambas concorrem para dar à vida humana sua real densidade e peso. Isto por outro lado, faz outorgar ao próximo, ao outro, apenas uma confiança lúcida e limitada. Dar ao outro um amor exclusivo é estar condenado à decepção, pois também o outro é marcado pela finitude. A vida em relação é, pois, uma marcha em que o homem se sente continuamente acuado por estas duas posições opostas, mas complementares: equilíbrio e ruptura de equilíbrio e busca de novo equilíbrio. Só assim se consegue viver com intensidade.

Buytendijk, ao fazer a análise da agressividade da criança, manifesta claramente a identidade de situação na vida do homem adulto. "O bebê, afirma ele, manifesta uma mistura de dinamismo adaptativo e agressivo: seus encontros com seu brinquedo são arquétipos de nossos encontros com os homens, na medida em que eles suscitam a tensão e o repouso, a espera e a surpresa, o ataque e "o deixar-o-barco-correr", o movimento-com e o movimento-contra, o olhar e o ser-entrevisto, o entender e o ser-entendido, o dom de si e a liberação" [6]. É sem dúvida a expressão da dupla polaridade da vida em relação: o prazer da harmonia pessoal é imediatamente turvado por outro sabor que é o de sentir-se inseguro. Tal é a vida do encarnado: um alternar-se e um misturar-se de situações contrárias que dão densidade e sabor à vida do homem em relação.

2. A RELAÇÃO MESTRE-DISCÍPULO

Se a educação não se limita ao âmbito da relação professor-aluno, pai-filho, a relação mestre-discípulo, que se torna educadora, é uma relação cujo sentido ultrapassa as fronteiras da escola e do lar. "Educador" tornou-se hoje uma palavra cujo sentido está ligado a uma classe de pessoas que trabalham como profissionais.

Aqui, o "mestre" não é necessariamente um profissional da Educação. É verdade que a relação mestre-discípulo realiza-se numa certa paisagem, onde podem existir normas e instituições, mas, quando estas normas e instituições forem predominantes, ficar-se-á apenas na área do ensino, quando muito, não se operando a relação de maestria, propriamente educadora.

O mestre não é, necessariamente, um superior hierárquico. Muitas e muitas vezes o inferior pode tornar-se mestre de seu superior, enquanto é exemplo de êxito em sua própria afirmação. Um Gandhi, um Sócrates, atestam esta verdade fundamental: existe, na verdade, uma hierarquia em nada semelhante à hierarquia baseada no sangue ou na riqueza, no poder, na tradição ou na competência. "O essencial testemunho de um mestre, afirma Gusdorf, não diz respeito a um saber, ou a um saber-fazer. O mestre é. Porque a sua vida tem um sentido, ensina a possibilidade de existir" [7]. A relação mestre-discípulo é, pois, uma relação de dependência revestida de um caráter específico e particular. Nesta relação a dependência é dupla, porque é cada um dos elementos que fornece a identidade do outro. O mestre é mestre graças ao discípulo. É o apelo do discípulo que faz com que o mestre seja capaz de enfrentar uma nova incumbência: ser mediador, ser suscitador do eu. O mestre assume, então, um caráter quase sacramental, na medida em que ele, com sua presença, significa e produz no discípulo uma tensão para a verdade pessoal. Mesmo no ensino de massa, e por mais confusas que sejam as relações estabelecidas numa classe numerosa, a verdadeira pedagogia, é um caso individual, processa-se de pessoa a pessoa. Muitas vezes não é a palavra calculada, ou bem preparada a que toca e influencia o discípulo. Palavras às vezes não muito pretensiosas são as que conseguem o fruto de um amadurecimento, de um despertar, no discípulo. Isto acontece porque o outro é sempre um mistério, e não é porque a palavra é pronunciada da melhor forma e de acordo com as melhores técnicas que produzirá fruto.

A pedagogia geral que desconhece esta realidade caracteriza-se por uma confiança ilimitada na eficácia da palavra e da técnica: ensinar se reduz a apresentar um conjunto de noções da maneira a mais clara e inteligível possível. O aluno acaba assistindo à aula com a personalidade ausente. Professor e aluno enfrentam-se sem se dizerem nada uns aos outros, além do estritamente necessário. E o resultado será que a personalidade do "bom aluno" e do "bom professor" consiste em não ter personalidade.

Na tentativa de resolver o problema do ensino, por meios reformistas ou por meios revolucionários, muitas experiências têm sido tentadas, principalmente em nível universitário. Paul Ricoeur refletindo sobre a crise da universidade francesa, mais evidente com os distúrbios estudantis de 1968, identifica como fundamental para qualquer solução do problema, o nível da relação mestre-discípulo: "é preciso partir, afirma ele, do nível mais baixo da relação mais imediata entre aquele que ensina e aquele que é ensinado: toda a instituição universitária é, em última análise, a atribuição de uma forma ou de outra à esta relação" [8].

Afirmar-se que a relação mestre-discípulo é uma relação de pessoa a pessoa, não significa, por si só, que esta seja uma fórmula mágica que resolvesse todos os problemas. Ela também não está isenta de perigos. Por parte do mestre há o perigo do imperialismo, isto é, a confusão entre mestre verdadeiro e chefe que conduz suas tropas para o combate. Assim procedendo, afirma Roger Mehl, "o mestre enclausuraria seus discípulos num estreito ortodoxismo, supervisionando ciosamente seus menores gestos, pronto a reprovar, ao menor desvio, sua ingratidão". Por parte do discípulo, o perigo encontra-se na oscilação entre a admiração servil e o medo de ver sua própria originalidade sufocada. "Preso entre a fidelidade e a revolta, continua Roger Mehl, obrigado a procurar um caminho difícil onde a revolta não sufoca a fidelidade e onde a fidelidade não impeça salutares libertações, ele deve resolver por sua própria conta este problema que as sociedades têm dificuldades em resolver: o das relações entre tradição e revolução" [9].

Por isso o ponto de partida para um relacionamento autêntico entre mestres e discípulos, para que esta relação se torne verdadeiramente educadora, deve ser o diálogo. O diálogo tem uma particular eficácia e peculiaridade. Sua eficácia está ligada à sua própria estrutura e natureza: é palavra que penetra através ("dia" mais "logos") da personalidade para se poder ler o outro por dentro ("intus" mais "legere"). O verdadeiro diálogo supõe, contudo a "expressão sem reverva" (Buber), isto é, a perfeita transparência das duas consciências que entram em relação. Nisto consiste toda a eficácia e igualmente toda a dificuldade da vida em diálogo, que é ao mesmo tempo uma ascese e uma luta constante contra a aparência. Mas é desta maneira que o outro exerce em relação ao parceiro uma orientação da consciência e a voz que dialoga torna-se educadora.

Em conseqüência, o fundamento de uma pedagogia verdadeira deve deslocar-se da esfera técnica para a esfera do diálogo, no qual duas personalidades se defrontam, apesar das instituições ou por meio delas, apesar do ensino ou por meio dele. Para além do diálogo puramente técnico, ou como técnica sectária de atrair o outro para a própria esfera de influência, existe o diálogo aberto e imbuído de uma personalidade igualmente ampla e comum aos dois participantes: a verdade. A relação entre mestre e discípulo só se torna realmente diálogo quando existir esta invocação da verdade. A importância do diálogo desde logo se configura, pois, este se fundamenta na própria comunidade humana que é um diálogo sucessivo de existências. Por isto o diálogo será um enfrentar-se de personalidades e não de intelectos, que se unem sob uma invocação de uma vontade comum de verdade.

Em concreto, porém, o mestre normalmente é entendido como o professor numa classe de aula. Aí sem dúvida os alunos esperam do professor o ensino e a orientação da aprendizagem. Todavia, mesmo neste caso, o professor ensina, além de um saber ou de uma técnica, a verdade humana, mesmo que a não ensine. Esta é a diferença entre o professor e o mestre: o primeiro é um profissional que ensina certos princípios, bem

determinados, que cumpre honestamente sua tarefa. O segundo, renuncia ao ensino de uma doutrina porque nenhuma doutrina é vida. "Qualquer doutrina, afirma K. Jaspers, qualquer ensino racional é algo geral. Por isso, o essencial, absoluto, não transparece neles, pois a substância do espírito, a existência, é sempre absolutamente individual" [10].

O mestre é sobretudo um inventário de possibilidades humanas: ele encoraja e desencoraja, com sua presença. Ele revela a cada um a sua condição, não por palavras bem torneadas, mas por palavras ocultas e sem certezas apodíticas. Ele testemunha e este testemunho é uma lição que dá certeza de uma existência. Ele não será, então, um mero repetidor de verdades já feitas. Ele abre uma perspectiva sobre a verdade, porque a verdade é sobretudo um caminho para ela.

A condição de discípulo inclui a certeza de que o mestre é apenas um intercessor. Ele é mediador e não finalidade. A finalidade é a verdade. Por isso o verdadeiro discípulo procurará a verdade como o seu mestre a procurou, mas com os próprios meios. Nisso consiste a verdadeira fidelidade ao mestre. Cada um é verdadeiro e revela sua verdade ao outro, apenas na relação, ou seja, ambos são uma verdade em reciprocidade. Os limites aqui tornam-se inevitavelmente imprecisos: tanto o mestre como o discípulo nunca deixarão de ser discípulos. Ninguém educa ninguém, mas ambos se educam em comum. Eles se descobrem realmente na sua relação de diálogo em que o que se põe em questão é a própria verdade. Em última análise, poder-se-ia dizer que se trata sempre da verdade, ou seja que a verdade humana é uma verdade em diálogo. No diálogo dois homens tentam pôr-se de acordo um pelo outro, Há, porém, uma verdade mais ampla a que esta referenciação mútua deve conduzir, uma verdade ontológica em função da qual ambos se devem pautar. Esta verdade, universal, absoluta, permanece no homem como um "desejo do impossível", que nunca se realiza. A verdade humana é sempre uma verdade provisória, precária. A verdade acabada (absoluta) permanece como um horizonte, que recua à medida em que avançamos em sua direção.

A referenciação à verdade estabelece entre mestre e discípulo uma relação de reciprocidade e ao mesmo tempo de dependência. Mestre e discípulo se encontram no mesmo caminho para a verdade. Existe todavia uma distância entre eles: o mestre é aquele que possui um grau de ascendência, como a palavra "magister" o indica. É desta relação com a verdade que nasce a autoridade do mestre e não simplesmente como uma conseqüência de exigências formais ou exteriores. Devido à sua ascendência hierárquica em relação à verdade, ele é autoridade para o discípulo.

Reduzir a relação mestre-discípulo a uma relação na distância, baseada na superioridade do mestre, é trair a invocação que está na base desta mesma relação. Este dualismo criado muitas vezes pela instituição para justificar ou manter seus privilégios é refratário a toda noção de diálogo e responsável pelo fracasso da maioria das empresas educativas. Esta situação de distância é, aliás, inconciliável com a própria noção de educação. Ambos, mestre e discípulo, estão subordinados à mesma exi-

gência, pois nenhum dos dois é ainda chegado. Ambos, ainda estão a caminho, estão "tensos" para a verdade. Daí se estabelecer como que um parentesco, uma fraternidade ou uma amizade. Amor e amizade têm pois, um valor educativo muito grande. Deles depende, muitas vezes, o êxito ou o fracasso escolar. Fundamentalmente, ensinar é uma vocação de amizade.

CONCLUSÃO

Quando a maioria das pedagogias experimentalistas do nosso tempo tenta reduzir a esquemas estatísticos esta questão fundamental da educação; quando toda sorte de "dinâmicas" é colocada em ação para "produzir" o diálogo como se produz uma coisa; quando uma pedagogia "geral", "científica" ou "experimental", tenta dirigir-se para um aluno médio, único interlocutor válido do qual cada um é uma aproximação por excesso ou por falta, vale a pena refletir sobre a realidade pessoal, encarnada em cada aluno, em cada professor, cujo projeto, cujo encontro, de pequenos eventos cotidianos, foge a todas as medidas "científicas". Esta questão surge no momento em que os "mass media" parecem tomar conta de toda a informação e de toda transmissão cultural e se pergunta se a relação bipolar professor-aluno não é um arcaísmo, desde que esses meios podem, com muito maior eficiência, desempenhar seu papel. Em conseqüência, assistimos hoje não apenas a uma grande impessoalidade da sociedade, mas também a uma grande impessoalidade do ensino. Ele não se dirige a pessoas humanas, mas a entidades abstratas, frutos de abstração pedagógica. O contato não é mais do que o contato de um indivíduo qualquer para outro indivíduo qualquer, onde a presença humana foi banida. Este certamente é o maior impasse da educação atual: a escola tornou-se um "no man's land!"

Volta hoje ao debate sobre o fim da educação e a verdadeira vocação do professor na nossa sociedade. A crise da educação do nosso tempo é uma crise de "fins". De "meios" nunca a humanidade foi tão farta. Cada vez mais surgem novos meios e novas técnicas para transmitir, cada vez menos, idéias significativas. Hoje o aluno recebe desordenadamente uma incrível massa de informações e sugestões, fragmentadas pelos meios de comunicação. O mestre perdeu o poder de informar para meios muito mais poderosos que ele, contribui apenas com uma pequena parcela, porém, devido à impessoalidade da informação recebida por esses veículos, sua presença tornou-se, hoje, mais do que nunca, indispensável para dar um "rosto humano" a esta desordem proveniente da divulgação cultural de uma civilização em estado de constante mudança.

Nesta desordem provocada pelos "media", surge o mestre em sua função integradora. Mais do que um transmissor da cultura, tarefa que a Biblioteca de certa forma já exerce e os novos recursos tecnológicos, bem ou mal, podem realizar, o mestre é um estimulador e um mediador do estudante. Mais do que um conteúdo, cabe-lhe ensinar um "método", a exemplo de Sócrates. Podem mudar, portanto, os meios, mas a exigência que é feita ao mestre, e indiretamente ao professor, permanece a mesma: exige-se que "seja mais". Sua vo-

caçao é a de revelador do essencial. Importa, antes de mais nada, que ele já tenha feito a descoberta de si, que é essa revelação do essencial, para que possa dar testemunho dela para o discípulo.

A educação não é outra coisa, senão, uma tomada de consciência, por parte de cada indivíduo, da verdade que faz dele um homem. A verdade que o mestre tenta despertar em cada um de seus discípulos, com autoridade, amor e amizade, é uma verdade particular que é, para cada um, o sentido da sua própria situação. Nenhum teste, nenhuma medida será capaz de aferir a capacidade de verdade própria de cada um, que se descobre e conquista no encontro, no embate de pessoa a pessoa. E o próprio interessado continua a este respeito numa incerteza derradeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ver a esse respeito a obra de Georges GUSDORF, *Traité de Métaphysique,* Paris, Colin, 1956.
2. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo: la Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien,* Paris, Gallimard, 1937.
3. Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris, Gallimard, 1943, p. 307.
4. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954, p. 118.
5. Martin BUBER, *Die Schriften über das Dialogische Prinzip,* Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1954, p. 7.
6. Frederik, Jacobus Johannes BUYTENDIJK, *Phénomenologie de la Rencontre,* texto francês de Jean Knapp, Paris, Desclée de Brower, 1952, p. 26.
7. Georges GUSDORF, *Pourquoi des Professeurs? pour une Pédagogie de la Pédagogie,* Paris, Payot, 1966, p. 102. A presente reflexão é a síntese de minha dissertação levada a efeito no ano de 1973 para a obtenção do grau acadêmico de Mestre em Filosofia da Educação, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e que teve como ponto de partida esta obra do Prof. Georges Gusdorf.
8. Paul RICOEUR, "Recontruir a Universidade", in *Paz e Terra,* Rio de Janeiro, (9), IV, outubro de 1969, p. 53. Este artigo foi publicado no jornal "Le Monde" de 26 de junho de 1968.
9. Roger MEHL, "La Relation Maïtre-Disciple", in *Révue de Métaphysique et de Morale,* Paris, (4), outubro-dezembro de 1961, pp. 433-434.
10. Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauugen,* Berlin, Springer, 1925, p. 378.

O "CURSO CONIMBRICENSE" COMO PARADIGMA FILOSÓFICO DOS PRIMEIROS EDUCADORES DO BRASIL: CONCEPÇÃO, MÉTODOS E ESTRUTURAS PARA A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO UNIVERSALISTA

PROF. JOSÉ BACELAR E OLIVEIRA, SJ

"Wer die geistesgeschichte, besonders die nachtridentinische Geistesgeschichte, des 16. Jahrunderts zu verstehen sucht, wird immer wieder auf die Universita" ten Salamanca, Alcalá, Coimbra und Évora als ganz hervorragende historische Faktoren stossen".
Friedrich STEGMÜLLER
(Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 3, Band, 1931, Pg. 384.
in
Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft-Reihe 1, Bd. 3)

1. Friedrich Stegmüller, Professor da Universidade de Friburgo de Brisgóvia, na Alemanha, e investigador da Cultura filosófica e teológica Peninsular, escreveu, na década de trinta, em "Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft":

"Quem procurar compreender a história da cultura do século XVI, em especial à história cultural pós-tridentina, deparará sempre com as Universidades de Salamanca, Alcalá, Coimbra e Évora, como fatores históricos primordiais".

Há neste apontamento do insigne erudito alemão uma certa veemência de mensagem pragmática, com valor de apelo aos investigadores e filósofos da Cultura, designadamente da cultura latina e Ibérica. Foi por isso que, em 1959, o Congresso comemorativo do IV Centenário da Universidade de Évora o tomou como lema e

conseguiu fazer incidir dos trabalhos de grande número de estudiosos não só de Portugal e do Brasil, mas da Espanha, França, Itália e Alemanha — alguns deles com renome nos estudos da época — sobre um dos aspectos nucleares do tema "A Renascença Escolástica Peninsular do Século XVI e Seguintes".

Todavia, o horizonte aberto por Stegmüller não se confina com a Europa. Obriga, por conteúdo, a transcendê-la. Efetivamente, a história cultural do século XVI corresponde à época da irradiação da Cultura Peninsular pelos países das descobertas e não pode fazer-se sem que se considerem os veículos da sua projeção. O homem e as obras daquelas famosas Universidades atinge o Oriente mas, sobretudo, a América Latina e, nesta, o Brasil.

As mais reputadas bibliotecas européias, reclamam-nas, quase à primeira vista, uma surpreendente produção no domínio das Artes — compreendendo nestas as Humanidades Clássicas, a Retórica e a Filosofia — da Teologia, das Ciências Bíblicas, do Direito e das próprias Artes Médicas. Há ainda até em modestas instituições antigas, na Península e fora dela, se nos deparam valiosos tesouros bibliográficos comprovativos da fecundidade daquela época e seus centros mais célebres. O mesmo se pode verificar no Oriente, desde Goa a Macau, nos casos em que se conservou herança e espólio dos conventos e colégios religiosos, sobretudo dos jesuítas.

O Brasil segundo os estudos de Serafim Leite e outros historiadores, contribui em posição de relevo, para documentar, em geral, a verdade da afirmação de Stegmüller se considerarmos todos os fatores da irradiação cultural seiscentista e setecentista: os homens, as instituições e as doutrinas, como constituintes do edifício universitário das Universidades e Academias peninsulares.

Não se trata apenas, dos quatro centros enunciados. Trata-se antes de uma Cultura de que os mesmos são focos e parâmetros relevantes apresentando-nos características específicas de uma atividade docente indefectível e de uma época de exaustivo labor escolar, cujos monumentos mais palpáveis se encontram nos Cursos escritos para serem adotados nas escolas. Mas os cursos correspondem às instituições e estas só são vivas pelos homens que as conduzem e que elas mesmas formam com a vocação específica de transmissores de um patrimônio de valores doutrinários e construtores de todo um sistema orgânico para a sua reconstrução.

Dentro de quadro tão amplo, quereríamos limitar o tema a um aspecto restrito que nos parece articular-se em diversos planos com os dois grandes núcleos temáticos desta assembléia de estudos: "Realidade brasileira e Filosofia" e clássicos do pensamento medieval (Expressos em S. Tomás e S. Boaventura).

Efetuaremos, primeiramente, uma breve reflexão sobre as origens da Filosofia primordialmente professada na original realidade do primeiro ensino Colegial em terras brasileiras. Situar-nos-emos, em seguida, no âmbito da investigação e do ensino, anotando vincos individualizadores de um paradigma modelador da comunicação de valores filosóficos no substrato de um novo mundo de cultura.

Não tratamos "ex professo" de realidade brasileira e filosofia. Ultrapassamo-la todavia, de algum modo, aludindo à utopia genial dos primeiros mestres em quererem moldar os fundamentos do Brasil numa Filosofia concebida na Escola, como intemporalmente válida, perene e universalista, a qual se professava vocação de mensagem que tinha direito a ser transmitida institucionalmente por fazer parte de um patrimônio espiritual extensivo a todos os tempos e continentes.

2. Referimo-nos agora apenas aos "Conimbricenses", nome pelo qual são designados e mundialmente conhecidos os autores do Corpo de Comentários aristotélicos e de outros Tratados autônomos, correspondentes ao ensino filosófico do Colégio das Artes de Coimbra, e posto em "curso" escrito para uso geral dos estudos de artes nos Colégios da Companhia de Jesus.

Sobre o Curso em si mesmo e a sua irradiação no Brasil, apenas algumas notas sumárias.

Em 1547, D. João II fundou, na Universidade de Coimbra, o Colégio das Artes, segundo um modelo dos Colégios de Paris, provendo-o com Mestres vindos da França. Oito anos mais tarde, ou seja, em 1555, o Rei confiou o Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, aos Padres da Companhia de Jesus. Em poucos anos, o Colégio das Artes converteu-se num dos principais centros peninsulares de ensino filosófico. Mas os seus professores conseguiram o inesperado: fazê-lo irradiar na Europa e não só através do principal monumento escrito que imortalizou o Colégio das Artes: O Curso Conimbricense.

Já por 1561 fora encomendado a Pedro da Fonseca um Curso Geral de Filosofia, adaptado às exigências pedagógicas das novas Escolas e Colégios. Todavia Fonseca, absorvido pela elaboração dos quatro grandes tomos dos seus "Comentários à Metafísica de Aristóteles", obra mais apta para docentes que para estudantes, e impedido por cargos de governo, não pode realizar o projeto correspondente à concepção pedagógica do órgão filosófico postulado pelo "Ratio Studiorum", já em experiência. O "Curso" deveria constituir um método prático para aplicação desse plano de Estudos no respeitante à Filosofia dos Cursos de Artes.

O Geral Arquivo ordenou então se revisse, se aperfeiçoasse e se desse a lume o Curso de Filosofia que se vinha ditando no Colégio das Artes. Luiz de Molina ofereceu-se para realizar o empreendimento. Preferiu-se, contudo, um trabalho colegial, por comissão de Professores, na qual progressivamente integrados os Padres Manuel de Goes, Baltazar Alvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. São estes os verdadeiros autores da fórmula do Curso tal como o mesmo se editou.

A obra começou a vir a público em 1592 e concluiu-se em 1606 sob o título de "Comentarii Collegii Conimbricencis Societatis Iesu...". Os diversos livros são autônomos e o seu aparecimento, devido a razões de ordem prática, não se fez em sucessão lógica. O último dos cinco grandes temas é preenchido pelos Comentários à Dialética, e foi publicado em 1606. Deve-se a Sebastião do Couto e constitui, a nosso ver, chave de ouro deste ousado empreendimento. As edições do Curso Conimbricense (no-

me pelo qual o Corpo de Comentários é vulgarmente conhecido) sucederam-se em Coimbra, Francforte, Leão e Veneza.

O Colégio das Artes de Coimbra, já célebre por nomes como Pedro da Fonseca e Luiz de Molina, passou a influir através do seu Curso, em muitas das principais Universidades e Academias do tempo, influenciando até, como se sabe, filósofos modernos como Descartes, Leibniz e outros. Cerca de meio século depois de publicado o último tomo de Comentários, podia Baltazar Telles refletir sobre o conjunto da obra e sua repercussão, reduzi-la a manual escolar (uma das edições pelo menos foi dedicada ao Brasil), e escrever na sua "Crônica da Companhia de Jesus":

> "Sempre o Colégio das Artes... teve nas suas cadeiras filosóficas Professores mui diligentes que com os seus subidos engenhos fizeram valentes entradas pelos imensos campos da Filosofia, e com galhardo sucesso abriram novas minas e descobriram riquíssimos tesouros, com que a Faculdade Filosófica em Portugal está hoje alevantada de sobreponto, e reduzida a um excelente método, ajuntando a luz da clareza com a graça da brevidade" (Crônica da Companhia de Jesus em Portugal, II, 595, ed).

3. Sobre a irradiação do magistério de Coimbra no Brasil e sobre a projeção do Curso como primeiro método filosófico, sistematicamente instaurado e desenvolvido sobre solo brasileiro, temos documentação recolhida por Serafim Leite.

A formação literária dos Colégios, diz o conhecido historiador ("Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760", Lisboa, 1965, pg. 45 e ss.), completava-se com a científica no sentido em que esta noção pedagógica se tomava no século XVI, que era a do Curso de Filosofia ou das Artes... O Curso durava três anos (alguma vez quatro). A pouca população do Brasil ainda não permitia cursos sem intervalo entre si. Mas o progresso da terra acentuava-se. Em 1593, o Curso começou com vinte estudantes, em 1598, com quarenta.

E agora um testemunho importante para o nosso intento:

"O livro de texto que se lia publicamente no século XVII, seguido quanto possível por Mestres e alunos, era o "Cursus Conimbricensis".

Com ele e outros grandes autores, prosperavam os manualistas, que não tardavam a chegar ao Brasil, a um dos quais, Rodrigo de Arriaga, citou Antonio Vieira quando ainda era quase novidade bibliográfica; e o mesmo Vieira redigiu uma "Filosofia" própria, que hoje não se conhece, mas que foi o primeiro tratado filosófico escrito no Brasil. Outro manualista, Baltazar Telles, dedicou em 1652 a 4.ª edição da sua "Summa Universae Philosophias" aos padres e irmãos do Brasil e, na expressão de D. Francisco Manuel de Melo, "passou a ser Mestre comum do nosso novo mundo brasileiro em o novo mundo da América. Não faltavam "Postilas de Filosofia" nos colégios em que ela se ensinava, e no Rio de Janeiro registraram-se 78 tomos submersos na crise do século XVIII.

A primeira Faculdade de Filosofia, primeira e única no século de Quinhentos, foi a do Colégio da Baía. Depois ensinou-se também

nos Colégios de Belém do Pará, São Luiz do Maranhão, Olinda, Recife, Rio de Janeiro e ainda num ou outro seminário dirigido por padres da Companhia; e os graus de bacharel, licenciado e mestre em Artes conferiram-se com solenidades acadêmica.

4. Como se vê, as primeiras escolas filosóficas nesta terra, surgem-nos assim logo de início como projeção do Colégio das Artes de Coimbra.

Homens, obras e modelos institucionais, propagam e desenvolvem sobre novos contextos geográficos e humanos, tal como acontecera já na Europa, uma linha estrutural de revisvecência histórica. É o projeto de um ideal de Renascença escolástica e de Filosofia Perene em nova tentativa de aplicação.

O movimento peculiar e a tradição escolástica medieval com as suas Sumas e Corpos Doutrinários, revitalizados nos centros peninsulares segundo as exigências da Renascença e da Contra-Reforma repercutem-se na formação cultural do Brasil. Com efeito, estes colégios filosóficos e cursos de artes revelam um parentesco orgânico com as instituições de que os seus mestres procedem, vinculando-se com as mesmas, por entidade docente (a Companhia de Jesus), por planos curriculares (o "Ratio Studiorum"), por patrimônio (a filosofia fundada na Metafísica greco-medieval e reconstruída por estudos direto das fontes originais de que ao tempo se dispunha). Por um sutil fenômeno de repercussão histórica, doutrinas e instituições pareceram possuir, por vezes, o condão de gerar as estruturas de que necessitam para o seu próprio renascimento e reatuação.

Aludindo a este processo, pretender-se-ia suscitar um problema de fundo, encoberto freqüentemente no determinismo lógico da razão de ser das instituições e das idéias que nelas se comporificam. No nosso caso a questão surge em referência à "filosofia" dos primeiros educadores e das primeiras escolas de estudos gerais do Brasil. Encontramo-nos em face de um fenômeno de propagação de cultura, e que é, dinamicamente uma resultante ingênita de sua metafísica e do seu humanismo "científico" e "artístico".

Uma corporação orgânica posta ao serviço de um plano racional de estudos não se aplica apenas por razões de técnica pragmática ou posições arbitrárias. Resulta antes do reconhecimento de um patrimônio de doutrinas, e da capacidade para reconstruí-lo e da vocação para reaplicá-lo em novos espaços e conhecimentos humanos. Foi assim que a profissão especulativa das doutrinas filosóficas, reinvestigadas no corpo aristotélico, mediante a aplicação das novas artes liberais, provocou a institucionalização, produziu o "Collegium Artium", se reconverteu e reformulou o próprio "Studium Generale", mediante um método docente de cunho paradigmático.

As doutrinas denominam-se "escolásticas", não apenas pelo conceito estático de escola, como muitas vezes se crê, mas por força do que na escola é genuinamente vital, a transmissão e discussão dialética específica do processo de docência e discência, em que mestre e discípulo comparticipam inserindo-se numa categoria de interação antropológica. As escolas são concebidas como veículo de "renascimento". Interdeterminam-

-se espiritualmente num processo de geração.

Escolas, autores e obras implicados no conspecto método e global de um fenômeno como aquele que nos ocupa, constituem autênticas objetivações de um processo irrefragável na gênese de uma cultura. Daí que os autores de Coimbra se debrucem, tanto sobre a teoria da possibilidade e da forma de exercer o Magistério.

5. O método congênito do Curso Conimbricense e aplicado nas escolas que adotam, é implicitamente determinado por uma concepção de Artes e Ciências, transcrita da Lógica Clássica podendo encontrar-se a respectiva explicitação no "Proêmio aos Comentários da Dialéctica", em fórmula sintética, de Sebastião do Couto, e na introdução ao Livro dos Físicos de Manuel de Góes.

Em Lógica e em Metafísica depara-se com uma nova linha greco-medieval e renascentista em que a docência é concebida sobre base doutrinária especulativa, procurando desde o início fundamentar uma organização geral dos conhecimentos que corresponda à definição de filosofia adotada como preferencial no Próprio aos Livros dos Físicos — primeiro Tratado do Cirso — também da autoria de Sebastião do Couto: "Scientia omnium ut sunt".

Os dois grandes Proêmios com que se abrem e se encerram os tomos do Curso, constituem ambos uma introdução geral, cada um, todavia sob perspectiva própria. É de fato no amplo prólogo ao Livro dos Físicos que deparamos com a introdução a toda Filosofia: a noção de filosofia, divisão e fundamentos e sua natureza como Ciência explicativa de todas as outras ciências.

Mas é sobretudo, no Proêmio da Dialética que se estabelece a teoria da Arte em função da Ciência à qual se ordena o Magistério.

A Arte pertence ao gênero ativo. A pura Ciência conserva sobre ela um primado especulativo. Daí que o plano geral do Curso, no aspecto doutrinário, se encontre determinado pela concepção metafísica da Filosofia pela noção de possibilidade de uma Filosofia Perene, transmissível de homem para homem. Ora, a via do Magistério, ordenada à propagação da Ciência e à formação do espírito para discerni-la, mediante uma arte tecnicamente concebida e sistematizada, visa, neste caso, o ideal do renascimento perene de um Patrimônio de Doutrinas Metafísicas fundamentais.

A Metafísica, de si mais nobre, sublime e especulativa, só poderá ser dada e exercida após uma preparação longa e metódica, realizada pelo curso progressivo das Artes e pelo desenvolver dos restantes Tratados e Comentários filosóficos. Aliás, a própria Lógica envolvendo, segundo a concepção do tempo, muitas das questões de fundamentação crítica e interpretação epistemológica, reserva-se também, não raro, para cúpula de todo o plano de estudo das Artes.

O ideal do "método" e da "ordem" inerente à Arte, mantém-se como idéia normativa ao longo de toda a Filosofia. Baltazar Telles põe em relevo duas das suas notas específicas: a luz da "clareza" e a graça da "brevidade". Para estas se apela freqüentemente como para instrumento da construção didática que se pretendia, em curso escolar elaborado "communium studiorum gratia".

6. Nos pórticos e mesmo em brasões de colégios da época clás-

sica, encontramos a legenda: "Religioni et bonis artibus". Ainda hoje vemo-la esculpida no tímpano claustral da Sala dos Actos na antiga Universidade de Évora e em selos de armas de gloriosas instituições americanas, surgidas dois séculos mais tarde. Era em todos idêntico o impulso de um ideal "artístico" ou "humanístico". Foi impregnado por este ideal que os autores conimbricenses se sentiram obrigados a justificar a razão de ser do "Collegium Artium", interpretando o Magistério, a que o Curso se destinava, a partir de uma dedução do plano hierárquico das Artes, sobretudo das Artes Liberais. É a harmoniosa síntese que introduz os Comentários à Dialética.

A aquisição e progresso das Artes e Ciências não seriam inteligíveis senão por obra efetiva da Razão. A Razão, como Entendimento em discurso, ao procurar a Ciência e ordenar a ação do Homem, cria, necessariamente, o hábito das Artes do desenvolvimento autêntico ou, diríamos, de uma prudência aplicada.

A modo de adágio: "Ubi Ars nos est, ibi casus, et temeritas saspe dominatur".

É que o maior encômio das Artes consiste em ser ela "a mestra da ordem e da harmonia". "Sic Ars, quae vaga et incomposita fuerant in unam disciplinarum quasi Republicam coegit". Como se proclamassem: a Razão do Homem debruçou-se sobre o caos dos conhecimentos dispersos e desarticulados conseguindo pela Arte, ao congregá-los e hierarquizá-los, criar uma como que república do saber.

No horizonte de fundo desta concepção, reflete-se, sem dúvida, em arquitetura de síntese, a idéia institucional e orgânica da "universitas studiorum". Ao lado desta, como expressão viva do seu cunho de "ordinis et compositionis magistra", os "Collegium Artium". Perante estes, os seus Cursos e Planos de Estudo.

A "missão da escola", concebe-se a este nível, como modo de exercício primordial de um profundo magistério organizador das faculdades humanas do saber e do agir. Pensamento, harmonia e regra, em todos os planos do conhecimento e da ação, eis o ideal do que devia presidir à formação acadêmica do espírito em Artes Liberais. O ápice desta concepção da Arte, aponta, no entanto, para a Ciência o mesmo para a mais alta forma de Ciência: a Filosofia e, dentro desta, a Metafísica como cerne de princípios de uma Filosofia Perene.

A Lógica vinda no fim do Curso racionalizou finalmente, por via de reflexão, o plano geral da própria instituição e do seu esquema de estudos, ao introduzir os Comentários à Dialética pelo Proêmio sobre a concepção geral das Artes.

O tempo de que dispomos obriga-nos a omitir de dois dos determinantes essenciais do Curso como plano de Magistério o ideal das "Artes" e a teoria das Ciências.

7. O complexo constituído por *Magistério, Escolas e seus Cursos e Ciências,* produz a dialética viva do Ensino e seus órgãos em ordem ao Saber. Determinada a noção de Ciência, no apontamento feito sobre o texto Conimbricense, resta-nos proceder a um pouco de análise sobre o Magistério e a sua Arte. Com o estudo apurado destas realidades, a sua exposição lógica e a sua fundamentação me-

tafísica que ocupavam, dentro das linhas greco-medievais da tradição, os nossos famosos clássicos.

A trilogia resultante do Magistério como fenômeno de comunicação humana, das Escolas e respectivos cursos como sua arte, da Ciência como fim dum processo, pressupõe assim uma filosofia própria subjacente a modo de introdução geral a toda a obra de interação filosófica Mestre-Discípulo.

Vamos, assim, considerar, em breve esquema, a teoria Conimbricense do Magistério e da Arte daí conseqüentemente resultante por efeito da natural institucionalização.

8. Os elementos da teoria conimbricense sobre o Magistério em função da Ciência encontram-se no comentário aos Analíticos Segundos. Este tratado aristotélico é consagrado ao estudo da argumentação demonstrativa e da ciência. É em função da Ciência e do seu processo que se introduz a discussão filosófica sobre o próprio Magistério. Porque o magistério tem a função constituinte do processo da Ciência.

No sentido geral o Magistério entende-se por duas expressões que implicam e lhe são correlativas: — "Doutrina" e "Disciplina".

Quase sempre hoje entendemos por Doutrina o próprio objeto do magistério, aquilo que, por via de conhecimento, no ensino se transmite. E por Disciplina essa mesma matéria enquanto deve ser aprendida. Também a razão de método ou regime ordenados de aprendizagem não fica inteiramente fora desta segunda noção. Uma e outra noção foi verbalizada como expressão estática. As Doutrinas parecem contidas na própria Disciplina e esta palavra passou a designar as suas características formais: ordem, regra mental, regra objetiva.

Dentro duma concepção de Lógica Clássica, a função das palavras "Doutrina" e "Disciplina" está em traduzir um processo *dinâmico* de constituição de Ciência, por interfluxo *atual*, isto é, em exercício, e *presente*, isto é, contemporâneo, de Mestre e Discípulo.

Atendamos ao teor deste texto: "constat eamdem acientiam doctrinam et disciplinam dici; doctrinam ut est a magistro, per vocem aut scripturam; disciplinam vero ut recipitur in discipulo" (Comm, Coll, Conimb. — In Univers. Dialect., "De Posteriori Resolutione", Quaest. II, a. I; ed. cit. 301).

Poderíamos traduzir a idéia, dizendo: "É uma e a mesma ciência que se chama *doutrina* e que se chama *disciplina*. É doutrina, ao vir do mestre, de viva voz ou por escrito. É disciplina, porém, enquanto recebida pelo discípulo". Esta formulação simples contém diversos problemas e envolve determinações bastante explícitas.

Primeiramente, trata-se, como dissemos, dum processo *dinâmico*, designando o próprio exercício duma atividade constituidora de Ciência, ou, se quisermos, de Saber.

Em segundo lugar, falando da entidade essencial contida nessa atividade, assinala-se o seu caráter *teórico-especulativo*: refere-se à *noesis* ou ato de conhecimento e ao objeto intencional próprio desse ato, também chamado *noema*. Tratamos dum saber na sua gênese.

Em terceiro lugar, põe-se em relevo o caráter de influxo *interpessoal*. A ação de magistério e a

forma noética pura a que visa, põe frente a frente, dois sujeitos humanos unificados por um processo de comunicação espiritual. Nesse processo deve atender-se à identificação e à dualidade.

Daqui o último e principal problema: — o da possibilidade e natureza de um influxo inter-intelectual, salvaguardada a devida autonomia ou identidade pessoal de cada uma das individualidades em causa.

9. A Arte do Magistério deve respeitar a condição definida do complexo pessoal Mestre-Discípulo.

Toda a arte como "recta ratio factibilium", constitui a regra racional da operação produtora duma obra. O modo próprio resultante da arte é o da consecução do fim por forma reta, justa e segura — dotes da ordem e racionalidade. Estes significam na Mente uma capacidade de reflexão sobre si própria. Mediante a reflexão, o espírito humano estabelece não só a lei do que dela deriva no plano das operações externas mas até a lei interna do seu mesmo agir em ordem à Verdade. Por isso a Razão regula só os atos das faculdades que dela dependem. Discutindo e descobrindo a sua própria razão de ser depreende a sua lei interior. É autocritica e estabelece a lógica como sua arte própria.

Vejamos como a regra se aplica à comunicação e geração de ciência mediante um Magistério organicamente institucionalizado segundo concepção que contém em germe a filosofia pedagógica do Curso.

A noção do entendimento para a Ciência leva-o à consideração reflexa da teoria do seu modo próprio de aprendizagem, de "disciplina" da Verdade. E o labor reflexivo operado no exercício que leva ao conhecimento da Verdade, e da gênese das Idéias em que a Verdade se exprime, dota o espírito com o conhecimento explícito das duas vias, ou melhor, formalidades intercomplementares já referidas no esquema da "constituição" da Ciência: — a invenção (ou descoberta) e a *discência!*

Esta última forma é que os nossos autores chamaram de Disciplina.

Corresponde-lhe pois a de Doutrina.

A teoria da Doutrina e da Disciplina, sob o aspecto de ordenamento da operação condutora da Razão à Ciência, supondo uma alteridade de Sujeitos racionais, vinculados onticamente num mesmo processo de intercomunicação intencional, produz ao passar do especulativo ao prático a própria "arte" do Magistério como via de "Ciência".

Tal "arte" determina profundas reflexões e comentários lógico-metafísicos na exposição proemial dos Livros de Lógica mas muitos designadamente no daqueles que se apresentam especificamente como órgãos de um Colégio das Artes (como no caso de Coimbra).

Tendo de resumir, passamos a enunciar aqui apenas certos tópicos em que pode ser expresso o complexo racional resultante da "arte" de "magistério".

1.º) A arte do magistério determina a instituição de uma "ratio studiorum" — Arte dos Estudos — como plano racional do processo ativo que há de constituir-se entre "doutor" (o que em ato ensina) e "discípulo" (o que em ato aprende). Reporta-se, por-

tanto, essa "Arte" ou "Ratio", ao núcleo ativo que, para além das Pessoas, na qua forma especifica, os nossos autores chamaram de Doutrina e Disciplina: ao corpo de Verdade a reconhecer por obra da Ciência.

2.º) A "Arte dos Estudos" determina, por sua mesma natureza, que se formem "Escolas", correspondentes à institucionalização da "arte" de ensinar com profissionais (Professor) e funções próprias, do processo escolar em ordem ao processo de Ciência (lições, disputas, exercícios acadêmicos); e, além disso com características diferenciais numa concepção geral das disciplinas do Saber (corpus scientiarum et artium) e da orgânica também geral da vida acadêmica resultante (Universitas). Os "Estudos" são expressões duma atividade pessoal; *Estudo*, ato e hábito do Homem que pretende submeter-se à Verdade descobrindo-a, aprendendo-a, com outros que, por tê-la e ensiná-la, são doutores.

Estes "Estudos" requerem, para além da sua "Ratio" e do seu "Collegium", um terceiro aspecto: o dos "Cursos"!

3.º) O "Curso" corresponde ao processo evolutivo derivado da "Arte". Designamos pelo termo o "curso" escrito (*doctrina a magistro per vocem aut scripturam*). Mas no curso escrito traduz-se a atividade oral. Os caracteres da objetividade conseguidos pelo magistério oral são observáveis no curso escrito em maior independência e pureza, e como que no seu conjunto. Embora careçam aí de fato da vida e humanidade que nesta forma de comunicação se pode racionalmente descobrir.

O Plano de Estudos, o Colégio, a Universidade dos Estudos e o Curso ou Obra produzida pelo Mestre em ordem ao Discípulo — constituem elementos naturais da institucionalização do Magistério.

10. Observemos, para terminar, algumas das características específicas da Dialética exercida no Curso e que traduz autenticamente o processo Escolar.

Pelo método que adotaram, na sua Arte de *Doutrina* e *Disciplina*, os Conimbricenses tiveram em vista formar o espírito do aluno de modo a fazer-lhe ganhar uma "arte" própria, pessoal e assimilada, justificadora da finalidade proposta no início da Lógica, como ciência de busca da Verdade por via ordenada e sem erro.

Em ordem a fazer do discípulo um juiz da Verdade, não admissível por simples autoridade alheia, se emprega o método dialético que contrapõe posição a posição, a confronta em todos os seus momentos históricos, e a sujeita a um processo ao mesmo tempo *deficiente* (que clarifica as idéias e lhes distingue por via analítica estrita os conteúdos) e *demonstrativo*. Procura-se neste estabelecer uma argumentação própria, sujeita acremente à crítica e poder inventivo da disputa, e levada ao termo com processo cuja intransigência faz lembrar, postos os princípios, um desenvolvimento matemático. Se dizem da "admiração" que é o princípio do filosofar, ela só move para a conclusão sobre a verdade através de clássica "dubitatio" e da "solutio".

Duas formas de Dialética se intercalam no Curso: — a histórico-doutrinária com a puramente especulativa. Já observamos que o método silogístico é adotado como sendo a forma mais clara e rigorosa da vida de ciência (recorde-

-se a teoria tomística e conimbricense sobre o *Magistério*).

O quadro geral da contextura das Questões, pelo seu articulado racional, corresponde ao sistema interno de estabelecimento de cada prova e fundamentação das Conclusões. Um outro paralelismo, do maior interesse discente, se verifica ainda: A *Quaestio* ou a *Disputatio* é apenas um esquema daquilo que faz a verdadeira "disciplina" (ou aprendizagem) da Filosofia: o torneio vivo da Disputa. Ora se a primeira Disputa, que no Curso constitui intrinsecamente a Questão, apresenta o debate *histórico* dos Mestres precedentes e o *racional*, constituído pela atividade docente do Autor, a segunda, a escolar, desenvolve-a num torneio vivo e autônomo, dos alunos entre si e destes com o Mestre presente. Isto por tal forma, com tal intensidade, que se lhes atribui igual ou maior importância que às Lições e Pedro da Fonseca pode escrever que lhe custava ser professor, devido à forma exaustiva das Disputas ou seja, em linguagem hodierna, dos Exercícios Práticos, Colóquios, Debates e Seminários.

O estudo da Filosofia, numa primeira época, faz-se à base não de "manuais" ou "compêndios", mas das próprias "fontes". Para estas, vai-se buscar o Filósofo a que então, e hoje de novo, se reconhecia maior autoridade *doutrinal*, junta com maior *disciplina* didática. Os Conimbricenses escrevendo um Curso não eliminam, na parte substancial, o estudo positivo das Fontes mas inserem-no no texto do seu Corpo de Doutrina. Por essa via o Curso Conimbricense converte-se num exercício em três fases: — 1.ª) exata versão e reconstituição filológico-racional; 2.ª) a sua interpretação por uma hermenêutica exata do sentido, buscando dentro do próprio Autor da Fonte em causa e principiando nela a levantar as Questões a discutir; 3.ª) a discussão inteiramente autônoma e progressiva dessas questões, cuja determinação, em *via de doutrina*, é feita pelo referido processo de teor dialético, e a que deve corresponder, na *via de disciplina*, o debate pelo exercício estrênue de apuramento das "conclusões". Estas "conclusões", que nos Conimbricenses não aparecem ainda expressas, são as que hão de servir de fórmulas de "teses" aos compendiaristas dos séculos XIX e XX, esquemas facilitados de que se pode dizer que o processo intenso da controvérsia, à força de sistematização, quase se suprimiu a "Disputatio" para se adotar como base de método de magistério a simples "lição" ou "praelectio".

Baltazar Telles refere-se a uma transformação escolar operada no ensino da Filosofia por obra dos Conimbricenses. Julga com vigoroso poder crítico um fenômeno positivo que abrange todo o âmbito dos estudos filosóficos latino-americanos e mesmo orientais que sofreram a influência portuguesa. Pôs o acento no espírito filosófico e docente dos Mestres mas encarou neles, sobretudo, a propriedade que o século XVII havia de legar à História da Cultura como peculiarmente sua e que era fruto da disciplina orgânica adquirida nas Universidades da Renascença: um *excelente Método*, tendo por prerrogativas, em face do problema discente, a *luz da clareza* e a *graça da brevidade*.

O que Telles aplicou a Portugal poderia estender-se, em observação muito mais ampla, até aos centros europeus, onde se faz sentir a influência vigorosa do Curso do Colégio das Artes.

O caso dos Comentários, Sentenças e Disputas, recebia progressivamente construções orgânicas, para as quais a Península contribuiu com obras sistemáticas que se mantém até nossos dias.

No domínio da Filosofia, porém, foi dote dos Conimbricenses a constituição do seu Corpo de Doutrina, por esforço comum — este aspecto é digno de relevo — bem coordenado, em vista dos estudos gerais ("communium studiorum gratia").

Não podem estes aspectos deixar de ser tidos em conta por quem pretende emitir um juizo valorativo sobre o Curso e sobre o seu influxo. Fiéis ao intento que nos propusemos de inicio encaramo-lo como documento autêntico e vivo da convergência entre a função de Doutrina e Disciplina, encarnadora da Filosofia do Magistério, própria da Escolástica renascentista Peninsular, e do seu caráter paradigmático para um primeiro estudo orgânico da Filosofia cultivada e transmitida nos primórdios da realidade brasileira.

CRISE DE L'UNIVERSITÉ ET CRISE DES VALEURS

GEORGES GUSDORF

A travers le monde, les universités sont en crise. Des troubles sporadiques éclatent, depuis des annés, ici et là, en Europe, en Amérique, en Afrique, sous l'influence d'une mystérieuse épidémie. Chaque incident local a des causes particulières, qui ne sont pas les mêmes aux Etats-Unis et au Portugal, au Maroc, en France ou en Allemagne. On peut analyser chaque cas, préconiser des solutions locales à des problèmes locaux. Il arrive d'ailleurs que l'incendie s'éteigne aussi brusquement qu'il s'est allumé, sans examen et sans solution. Aussi pourrait-on être tenté de dire que le mal passera comme il est venu; les éruptions volcaniques finissent bien par s'arrêter d'elles-mêmes. D'ailleurs les manifestations étudiantes sont souvent si absurde qu'on doit les considérer comme des expressions d'un besoin d'originalité, d'insubordination et de violence qui a toujours été l'un des traits caractéristiques de l'adolescence.

Ce point de vue, fréquemment adopté par les autorités universitaires et par les responsables politiques, n'est pourtant pas satisfaisant. L'agitation étudiante est actuellement un phénomène trop général pour qu'on ne tente pas de la comprende dans sa généralité. La crise des universités doit être comprise comme un aspect de la crise présente de la civilisation. L'institution universitaire avait tant bien que mal traversé les siècles; jamais elle ne s'était heurtée à des résistances aussi violentes à travers la quasi-totalité de l'univers culturel. Par delà les circonstances locales, il faut essayer de saisir les origines de cette désadaptation, de cette déchéance qui semble frapper une forme de civilisation dont l'histoire est étroitement associée au devenir du monde occidental.

Une première constatation s'impose: c'est que la quasi-totalité des intéressés, étudiants, professeurs, responsables administratifs et politiques sont incapables de

donner une définition précise de l'institution universitaire, bien qu' elle soit le cadre et la raison d'être de leur existence. Un sondage d'opinion sur ce point révèlerait sans doute que pour la plupart des usagers, l'idée d'université se confond avec celle d'*enseignement supérieur*. Il s'agit simplement de l'ordre pédagogique destiné à la classe d'âge supérieure de la population scolaire. Après le cycle secondaire des collèges et lycées, clôturé ou non par un examen, la partie de la jeunesse qui désire poursuivre ses études ira acquérir une formation plus complète dans des établissements de divers types dont les élèves ont de 18 à 25 ans environ. Une fois cette carrière achevée, les jeunes gens qui l'ont parcourue formeront les cadres de la nation, dans le domaine particulier de leur compétence.

Cette conception est erronée; elle traduit une déplorable confusion mentale. Une école d'ingénieurs, une école des Beaux-Arts, une école militaire, une *business school,* une école d'administration, quelques respectables que soient leurs finalités propres, ne sont pas des universités, mais des instituts professionnels spécialisés. De par leurs origines et tout au long de leur longue histoire, les universités ont une vocation spécifique dont il semble que les modernes ont perdu le souvenir. L'une des causes principales des incertitudes présentes est cette perte de l'identité, cette absence de l'université dans l'université. Le retour à ordre, s'il est encore possible, doit commencer par une redécouverte du sens. Les vins, les fromages bénéficient en France d'une législation particulière, douée étroit règlementation en ce qui concerne les "appellations contrôlées". Les vins de Bordeaux, de Saint Emilion, du Médoc, les fromages de Roquefort ou de Brie correspondent à des conditions précises de lieu et de composition, destinées à donner toutes garanties aux consommateurs de ces produits nobles. Il devrait en être de même pour le concept d'université, qu'une loi écrite ou non, devrait protéger contre les utilisateurs abusifs.

L'Université est la grande invention caractéristique de la culture médiévale. Elle est tout autre chose que les écoles que connaissait l'Antiquité; seul peut être le Musée d'Alexandrie, par l'ampleur de son projet, par la richesse encyclopédique de ses activités, peut être considéré comme une première anticipation de ce que sera l'institution universitaire. Mais, autant qu'on sache, il ne possédait pas la structure juridique très particulière, le statut social propre aux universités médiévales. Celles-ci se présentent comme une construction systématique en laquelle se regroupent les hommes et s'articulent les ordres divers du savoir. La *scolastique* elle-même, discipline de pensée et méthodologie pour la recherche de la vérité, se présente comme une forme intellectuelle solidaire, comme d'ailleurs l'indique son nom, de l'institution enseignante. En l'université médiévale comme modèle régulateur ou comme type idéal se rassemble et s'ordonne l'espace mental d'un âge original de la culture occidentale.

Cette invention n'a pas été enfantée d'un seul coup par un esprit génial; elle apparaît comme une invention sans inventeur, aboutissement d'une croissance organique, sous la pression des circonstances. L'Eglise avait été, comme on sait, le refuge des va-

leurs culturelles dans l'Europe submergée par les barbares. Seule la *Romania* chrétienne préservait la figure engloutie de l'*Imperium Romanum*, décomposé en souverainetés restreintes dans l'anarchie féodale du haut Moyen Age. Les couvents furent alors les conservatoires où se trouvérent pieusement recueillis et conservés les débris subsistants de la culture antique. Après une éclipse plusieurs fois séculaire et une fois passé le tournant fatidique de l'an mille, une civilisation nouvelle et originale prit forme et figure peu à peu dans l'espace occidental où s'affirment le pouvoir politique en même temps que les puissances créatrices de l'art et de la pensée. La marche en avant de la culture exige des moyens de diffusion appropriés. Pour donner satisfaction au nouveau besoin de savoir se développent les écoles monastiques, regroupées dans les couvents, et surtout les nouvelles écoles urbaines, sous la dépendance de l'évêque.

Maîtres et élèves forment une population turbulente et désordonnée, sans cesse en conflit avec l'autorité religieuse et l'autorité politique. Ce milieu instable est propice aux explosions, compliquées encore par des rivalités entre la juridiction de l'évêque et celle du seigneur temporel. C'est dans ces conditions, où les considérations de simple police entrent pour beaucoup, que va surgir au début du XIII° siècle, la nouvelle institution; l'Université de Paris, instituée en 1215, en propose déjà un modèle accompli, dont l'exemple fera bientôt autorité à travers l'Occident.

La solution immédiate des conflits entre les pouvoirs locaux, politiques et religieux, qui se disputent le contrôle des écoles, sera obtenue grâce à un transfert de compétence. Echappant à la souveraineté de l'évêque et à celle du roi, l'université relève directement du Saint Siège, qui seul a pouvoir de l'instituer par une bulle spéciale et qui exerce sur elle sa tutelle par l'intermédiaire de ses légats. Solution habile, car Rome est loin, et voit les choses de plus haut que les puissances prochaines. Les communications sont lentes, ce qui assure aux intéressés des délais propices à la réflexion et à la négociation. La dépendance à l'égard de Rome permet aux universités une certaine autonomie de gestion. Mais elle a aussi une valeur symbolique. L'ordre universitaire, mainteneur de la culture, se trouve légitimement associé au pouvoir spirituel de l'Eglise universelle. Ainsi se trouve mise en lumière l'indépendance du savoir par rapport aux instances nationales. Comme la communauté de foi, la communauté de l'intelligence est une communauté sans frontière. Le latin, langue de l'Eglise et langue de l'Université, rend effective cette indépendance des maîtres et des étudiants par rapport à l'environnement linguistique. Le réseau des universités dessine à travers l'espace occidental une internationale des esprits; de Salamanque à Cracovie, de Padoue à Cambridge, les montagnes magiques où se regroupent les hommes de savoir sont les reposoirs d'une culture unitaire.

Le terme même *d'université*, appelé à une si belle fortune évoque à l'origine la structure particulière de la société médiévale telle qu'elle s'inscrit dans le système corporatif. L'ordre de la connaissance rassemble et encadre ceux qui s'y consacrent, selon des schémas analogues à ceux qui

regroupent les bouchers, les orfèvres ou les tanneurs. L'université en sa dénomination complète, c'est *universitas magistrorum et scholarium;* professeurs et étudiants forment un ensemble articulé où prennent place, chacun à son rang, les apprentis, les compagnons et les maîtres. La solidarité des hommes trouve son principe dans une vocation commune, pour le service de valeurs spécifiques.

La forme corporative de l'institution s'ordonne par rapport à un contenu. *Universitas,* c'est aussi *universitas scientiarum.* La communauté des hommes exprime et promeut le rassemblement des disciplines dans le sens de l'unité du savoir. La structure universitaire correspond à une axiomatisation de l'space mental. La culture médiévale, héritière du savoir antique, a maintenu l'idéal de la *paideia* hellénique tel qu'il avait été élaboré par les Sophistes, puis développé et systématisé par les rhéteurs romains. Cette tradition millénaire est schématisée dans les programmes de la Faculté des Arts sous la forme des sept arts libéraux: *trivium* littéraire (grammaire, rhétorique, dialectique), première esquisse des sciences humaines, et *quadrivium* scientifique (arithmétique, géométrice, astronomie et musique). L'ensemble de ces disciplines forme le cercle de l'*enkuklios paideia,* culture circulaire, c'est-à-dire culture générale, parce qu'elle embrasse l'horizon entier des connaissances (*orbis doctrinae*).

La Faculté des Arts ne représente d'ailleurs que le premier niveau de l'enseignement universitaire. Elle est dite faculté *inférieure* parce qu'elle représente une propédeutique aux facultés plus spécialisées et techniques où s'accompli le savoir. La Faculté de Théologie donne accès à la connaissance souveraine des rapports entre Dieu et le monde; elle bénéficie d'une préséance normale par rapport aux facultés de droit et de médecine, qui forment les cadres administratifs et les responsables de la santé. D'ailleurs la spécialisation n'est pas poussée très loin, en l'état encore rudimentaire du savoir médiéval. La théologie, clef de voûte de toute intelligence, est indispensable même aux techniciens. Il n'est pas impossible à un esprit curieux de parcourir successivement toutes les provinces de l'Université, et de se faire reconnaître docteur des diverses facultés. Ce fut le cas, au XVI° siècle, du chanoine Copernic, en lequel s'incarna une fois encore l'idéal médiéval de l'*universitas scientiarum,* première esquisse de l'*uomo universale* selon le modèle renaissant.

Universitas magistrorum ac scholarium, universitas scientiarum, l'université médiévale se construit autour de l'idée d'un bien commun, d'un patrimoine dont l'université est à la fois la garante et la gérante. Indépendante à l'égard de l'évêque et du prince, l'institution universitaire consacre son autonomie au service des valeurs dont elle a la garde. Tout se passe comme si elle représentait, au sein de la société, un pouvoir original. L'ordre médiéval, dans sa soumission au grand dessein de Dieu, est en principe tout au moins, dominé par le pouvoir religieux, le *Sacerdotium* auquel préside le pape de Rome. Le sacerdoce exerce une fonction de sainteté, il veille au salut spirituel de la population dans son ensemble, et aussi à son salut matériel (hôpitaux, oeuvres

de charité etc). Au pouvoir politique (*Imperium*) sont dévolues des fonctions administratives et militaires; l'autorité de l'Etat assume la responsabilité des services publics, des finances, du maintien de l'ordre commun, sous la souveraineté de l'Empereur ou du Roi. A côté de ces deux pouvoirs légitimes, l'Université en figure un troisième, non moins respectable, que le Moyen Age désigne sous le nom de *Studium*. Il existe donc un pouvoir intellectuel, une fonction de vérité et de valeur, à laquelle la culture médiévale reconnait une place d'honneur, à côte de l'*Imperium* et du *Sacerdotium*, et l'institution universitaire incarne, dans le corps social, cette autorité de l'esprit.

Idée admirable, et bien oubliée aujourd'hui où la connaissance, la *Theoria*, si elle continue de justifier l'activité d'un certain nombre de gens, ne se présente plus comme un corps solidaire dont la place est marquée dans l'espace politique et social. A côte des orthodoxies religieuses, des conformismes politiques, des impératifs de l'administration et de la technique, l'ordre de la pensée représente une instance autonome. Contre les abus, les nuances toujours recommencées de la raison d'Eglise et de la raison d'Etat, qui font obstacle au libre déploiement de la connaissance, l'Université porte témoignage des droits et des devoirs irréductibles dont elle assume la défense avec une vigilance jamais en défaut. Pour comprendre ce rôle de l'institution universitaire, il faut sans doute songer à la place de la magistrature dans la nation. Il existe un pouvoir judiciaire dont l'indépendance est le garant de la santé de l'Etat. Le corps des juges forme un des rouages indispensables au bon fonctionnement de la communauté politique; les juges sont rétribués comme des fonctionnaires, mais ils jouissent d'un ensemble de prérogatives destinées à les mettre à l'abri des empiètements de l'autorité civile. Le bon usage de la justice réclame l'autonomie entière des jugements. Des magistrats suspects de servilité, au service de l'injustice instituée, sont considérés comme coupables de haut trahison à l'égard des exigences fondamentales de leur condition.

Pareillement, l'Université est au service de la vérité; ele ne peut poursuivre sa tâche que dans la liberté, faute de quoi elle se renierait elle-même. Cela est vrai dès la période médiévale où, en dépit de conceptions généralement répandues, le champ clos de la scolastique est propice à l'indépendance de la connaissance. On allègue là contre les condamnations qui frappèrent à diverses reprises, théologiens et philosophes, les plus grands comme les médiocres. Mais ces procès et ces sentences ne sauraient être considérés comme des négations pures et simples de la liberté de penser. Bien plutôt, ils attestent la persistance d'une activité féconde; la condamnation même ne met pas fin à la recherche; les poursuite sont sans cesse reprises, ce qui prouve que l'autorité n'a jamais définitivement le dernier mot. Quant au primat de la théologie, caractéristique de l'université médiévale, il se justifie dans la mesure où cette discipline fondamentale pour une société tout entière ordonnée à la transcendance. La théologie domine l'ordre du savoir comme la flèche de la cathédrale, tournée vers le Ciel, jaillit au-dessus du panorama de la cité des hommes.

Le schéma de l'université médiévale, tel que nous venons de l'esquisser, ne correspond pas à une institution réelle, mais à un modèle idéal, plus ou moins réalisé dans la diversité des temps et des lieux. Des conflits externes, des tensions internes ne cessent de menacer l'équilibre de la communauté enseignante; les rivalités personnelles se camouflent en oppositions idéologiques où s'affrontent les ambitions; les incompatibilités d'humeur, les querelles de préséance se transposent aisément en oppositions politiques. L'autonomie universitaire est fort difficile à assurer vraiment dans les faits; la constitution des nations modernes, les antagonismes entre le pouvoir politique et le Saint Siège suscitent des situations où les universités, dont la force est de l'esprit seul, ne disposant ni de forces armées ni de grandes ressources financières, ne peuvent manquer de devenir les victimes des contradictions ambiantes.

L'âge d'or de la culture médiévale est aussi celui des universités. Dès que cette culture se disloque, les universités se décomposent et deviennent infidèles à leur vocation. De plus, les vicissitudes de la chrétienté, schismes et hérésies, remettent en question le statut de l'institution; il semble même que la dégradation de la pensée théologique et philosophique, en affaiblissant l'ordre mental de la scolastique, entretient une crise de conscience qui rouge du dedans la belle assurance de la communauté universitaire. Des signes de cette désagrégation sont perceptibles dès le XIV° siécle; ele ne cessera de s'aggraver au cours de la période troublée d'où sortiront les temps modernes.

La Réformation protestante consacre une rupture qui s'annonçait depuis longtemps. La communauté universitaire est souvent brisée sans remède par le conflit des idées et des spiritualités où s'opposent les intellectuels. Dans les contrées où prévaut la réforme, l'allégeance des universités à l'égard du Saint Siège est rompue; elles doivent donc chercher auprès des autorités politiques une protection qui ne va pas sans contrepartie de dépendance; l'autonomie universitaire s'en trouve grandement affectée. Du côté catholique, la nécessité d'opposer une parade efficace au danger protestant commande la politique répressive de la Contre-Réforme. La Compagnie de Jésus, qui mènera en première ligne le combat contre l'hérésie, comprend d'emblée la nécessité d'un contrôle étroit de l'éducation. Invention originale, le collège jésuite, n'est pas une université; son esprit, sa constitution, ses buts se situent aux antipodes de l'esprit universitaire. D'autre part, le Concile de Trente, soucieux de réagir contre la contagion de la pensée libre, décide que les prêtres recevront leur formation à l'intérieur d'établissements d'un type nouveau, les séminaires diocésains. La théologie, honneur de l'université médiévale, discipline de pointe, se trouve désormais encasernée dans des lieux d'où l'esprit de recherche est soigneusement banni. La théologie du séminaire n'est plus que le sec résumé d'une doctrine toute faite, affirmée avec autorité, et que les séminaristes, victimes d'une formation toute pragmatique, seront tenus d'apprendre par coeur. Les universités catholiques, où la théologie n'est plus qu'une place à peu près vide, avec des maîtres

choisis pour leur docilité, et d'ailleurs sans guère d'étudiants, entrent dès lors dans une période de déclin. Tel n'est pas le cas des universités protestantes, où la théologie demeure présente et active; elles résistent mieux à l'infélicité des temps, mais elles connaissent aussi des difficultés d'adaptation à la culture moderne qui se développe depuis la Renaissance. C'est à partir du XVIII° siècle qu'une institution d'un type nouveau s'affirme avec les créations allemandes: Halle (1694), Goettingen (1734), Berlin (1810).

Le savoir chance de nature; l'université doit changer de structure; elle doit s'adapter aux renouvellements de l'ordre politique, économique et social. Le beau rêve de l'université médiévale, dans le recul du temps, a-t-il encore quelque chose à nous apprendre? Il est bien vrai que l'espace mental d'aujourd'hui ne présente plus les mêmes configurations que celui du XIII° siècle occidental. Le système corporatif dans lequel s'inscrivait l'institution ancienne n'existe plus; les normes du monde se sont modifiées comme celles de la connaissance. Le *Sacerdotium* a perdu la majeure partie de son emprise dans une société de plus en pluis désacralisée, laïsicée. L'*Imperium* s'est fragmenté; il aperdu lui aussi sa valeur absolue devant l'émergence de forces nouvelles d'ordre économique et technique. La référence au *Studium* médiéval risque donc de revêtir l'aspect d'un archaïsme vide de toute signification concrète dans l'univers actuel. On peut d'allieurs ajouter que l'université médiévale elle-même n'a jamais été qu'une sorte d'utopie, le projet d'un ordre intellectuel dont toutes les réalisations sont demeurées incomplètes et fugitives.

Cette dernière objection fournit un premier élément de réponse, car c'est peut-être justement ce caractère utopique dont on doit déplorer l'absence dans les universités d'aujourd'hui. Nos institutions apparaissent comme des assemblages d'enseignements d'un certain niveau, assemblages auxquels ne préside aucun grand dessein, aucune justification d'ensemble. Dans un horizon politique et social souvent incertain et perturbé, un pragmatisme à courte vue s'efforce de donner à la partie la plus âgée de la jeunesse des formations conformes aux utilités de l'Etat. En elle-même, l'université ne signifie rien; elle ne possède aucune finalité spécifique; elle existe de la même manière que l'administration des impôts ou le système des centrales électriques. Le modèle médiéval, dans son caractère utopique, intervient comme un rappel à l'ordre; il atteste la nécessité d'un surplus de signification, essentiel au bon fonctionnement de l'université. L'utopie a un sens positif; elle n'est pas ici de l'ordre du fantasme irréaliste, car c'est elle qui inspire et transfigure le réel. Faute de cette inspiration eschatologique, le monde humain risque de devenir un désert de sens et de valeur, comme on le voit trop bien dans le devenir absurde du monde actuel.

C'est pourquoi, dans la confusion mentale du présent, le modèle médiéval n'a pas fini de nous instruire. Si le contenu du savoir a changé, la forme, l'esprit nous proposent des leçons qui pourraient porter remède à nos incertitudes. Le thème de l'*universitas magistrorum et scholarium*, de la communauté des enseignants et des enseignés, définit la condition d'existence fondamentale d'une université digne de ce nom. Les

troubles récents ont vu apparaître une doctrine nouvelle selon laquelle le *Campus* devenait devenir le champ clos propice aux affrontements entre exploiteurs et exploités selon un schéma de "lutte des classes" emprunté aux théoriciens marxistes. Les professeurs seraient les bénéficiaires d'une sorte de capitalisme intellectuel, pour autant qu'on puisse comprendre cette étrange théorie; ils tireraient du travail des étudiants je ne sais quels avantages inavouables, tout en les maitenant dans une situation d'oppression. Le "pouvoir étudiant" doit se dresser contre cette tyrannie, gérer lui-même une université libérée pour le plus grand profit des masses asservies par les ennemis du peuple.

Considéré avec quelque recul, ce point de vue paraîtra sans doute particulièrement infantile. Il a pourtant été exprimé avec beaucop de violence au cours des insurrections universitaires de 1968 et des années suivantes. Ces lieux communs incendiaires ont engendré un état de tension constante, de méfiance et de soupçon, où sans cesse menace le déchaînement d'une agressivité mal contenue. C'est un fait que les professeurs désormais redoutent les étudiants, et que les étudiants ont peur des professeurs; la confiance, l'amitié entre les jeunes et leurs aînés ont disparu. Chacun se retranche dans une attitude de prudence et craintive réserve. L'idée d'un affrontement inéluctable a fait disparaître toute notion d'un *bien commun,* qui justifierait le travail des uns et des autres, en vue de servir les mêmes fins, supérieures aux intérêts individuels. L'université ne peut être, en sa signification authentique, qu'une communauté fondée sur la confiance et le respect, sur l'amitié mutuelle. Lorsque s'installe un climat d'hostilité et de haine entre les maîtrês, entre les étudiants, entre l'ensemble des maîtres et l'ensemble des étudiants, alors l'institution universitaire n'est plus qu'une coquille vide, incapable d'assumer sa tâche la plus haute, qui est d'assurer l'édification de l'humanité dans l'homme.

Le thème de l'*universitas scientiarum* garde lui aussi toute sa valeur. Bien entendu, le catalogue des disciplines n'est plus celui qui prévalait au moyen âge; le cercle perfait des arts libéraux s'est brisé. Mais cette fragmentation et dispersion du savoir ne fait que souligner davantage l'exigence de l'*universitas*. L'une des obligations les plus essentielles de l'Université dans l'état actuel d'émiettement des savoirs est d'oeuvrer pour un rassemblement de la pensée. La communauté des hommes, l'amitié des savants, doit se mettre au service d'une interconnection des disciplines. L'université n'est pas un grand immeuble à usage d'habitation où cohabiteraient des locataires que ne se connaissent pas et d'ailleurs n'ont rien à se dire. En ce carrefour de la connaissance, les esprits se rencontrent et s'enseignent mutuellement, en vue d'une promotion commune du savoir. La proximité topographique doit engendrer une curiosité d'un type nouveau, elle-même génératrice d'une nouvelle intelligibilité. Le thème de l'*universitas scientiarum* rejoint ainsi celui de la *connaissance interdisciplinaire* qui définit l'un des impératifs de la situation spirituelle de notre époque. Trop souvent, presque toujours, les savants s'enferment dans un égoïsme épistémologique, conséquence de la spécialisation

de plus étroite qui prévaut aujourd'hui. Mais le "spécialiste", maître d'un savoir qui n'appartient qu'à lui et à quelques confrères dont une bonne part sont ses ennemis, incarne l'une des formes les plus pernicieuses de l'obscurantisme actuel. L'université a pour fonction de forcer les spécialistes à sortir de leur isolement pour fonder, dans l'ouverture mutuelle, un nouveau savoir, respectueux de l'unité de l'homme, en dépit de la diversité des approches de la connaissance.

Enfin le thème même du *Studium* médiéval n'a pas perdu aujourd'hui sa signification. Il existe au sein de l'ensemble social un lieu où des hommes, soigneusement choisis pour cette fin, se consacrent au service désintéressé de la seule vérité, aimée pour elle-même. Echappant aux sollicitations de l'argent, aux fascinations de la politique et de la puissance, aux pressions de toute espèce qui ne cessent de s'exercer sur eux, universitaires de tous les pays constituent comme au moyen âge, l'internationale de la *Theoria*. Clercs d'une invisible église, ils se savent les dépositaires d'un pouvoir purement moral, investis d'une responsabilité inamovible. C'est pourquoi, en dépit des incertitudes des temps et de la diversité des régimes politiques, l'opinion publique manifeste à l'égard de la communauté universitaire un respect d'une espèce particulière, comme si les gens les plus simples aussi bien que les responsables de l'Etat s'inclinaient devant une autorité qui les dépasse. Aucun pays ne peut se passer d'université, et le signe distinctif des régimes totalitaire, celui d'un Hitler ou celui d'un Staline, comme jadis celui d'un Napoléon, a toujours été la résistance, ouverte ou secrète, à laquelle ils se sont heurtés de la part du corps universitaire. La liberté de l'université est un indice et un garant des libertés publiques dans un pays quel qu'il soit.

Ainsi se dessine la responsabilité globale de l'université à l'égard d'elle-même, mais aussi à l'égard de la société globale. Elle est l'emplacement privilégié autour duquel se regroupent et s'articulent les valeurs de l'esprit. De là, en vertu d'une législation non écrite, les immunités et privilèges qui lui sont généralement reconnus. Beaucoup de sottises ont été dites sur le sujet des "franchises universitaires"; elles ne signifient évidemment pas que les bâtiments universitaires, échappant au droit commun et à l'ordre public, peuvent devenir le refuge de tous les hors la loi et le centre de diffusion de toutes les anarchies mentales et morales. Bien au contraire, si le lieu universitaire peut revendiquer une sorte d'exterritorialité par rapport aux préoccupations matérielles et aux turbulences du monde, c'est parce qu'il apparaît comme le siège d'un pouvoir fort de sa seule faiblesse, d'une autorité qui force le respect par la vertu des valeurs qu'elle incarne. En ce séns, mais en ce sens seulement, l'université peut être dite autonome. Fidèle à ses fins, elle doit refuser de n'être qu'un moyen pour la poursuite de desseins contraires à ses principes. Sans doute, elle sert l'Etat, qui garantit en tout ou partie sa subsistance; elle assure une fonction sans laquelle aucune nation civilisée ne saurait subsister. Mais, dans le service même qu'elle rend, elle ne doit jamais trahir sa raison d'être, sa fidélité à la recherque et à la propagation de la vérité. Au sein même des passions

du monde, elle exerce une magistrature de raison, qui force le respect des uns et des autres. Lieu d'asile pour les droits de la pensée et pour la connaissance désintéressée, elle répond par l'attestation de sa seule présence à la menace incessante des convoitises et des démagogies qui règnent trop souvent dans la cité des hommes.

* * *

La vocation traditionnelle du *Studium* universitaire se complique pourtant et se démultiplie selon les exigences de notre époque. Il ne s'agit plus de gérer un savoir limité et bien défini, mais de faire face à une situation épistémologique, caractérisée par la croissance prodigieuse et imprévisible des sciences et des techniques, qui ne cessent de réagir les unes sur les autres. L'espace mental de la logique et de la métaphysique d'Aristote, de l'astronomie de Ptolémée ne saurait plus offrir un système de sécurité suffisant à une humanité dont certains représentants ont marché sur la lune. Le bel édifice statique de la connaissance médiévale, ne représente plus qu'un objet curieux dans le musée de l'histoire. Gardienne de l'ordre mental, l'Université moderne doit affronter une intelligibilité anarchique, où la rupture menace un peu partout, si elle n'est pas déjà accomplie. Selon un théoricien des Etats-Unis, l'âge de l'université étant révolu, il faudrait accepter l'idée d'une *Multiversité* plus conforme à l'état présent du savoir.

Une telle attitude de résignation à l'anarchie mentale ne saurait être admise; elle correspondrait à un crime de haute trahison commis par l'humanité contre elle-même. D'ailleurs il existe encore partout dans le monde des Universités, ce qui signifie que jusqu'à ce jour aucune formule de remplacement n'a été découverte. Il convient donc d'analyser les institutions existantes afin de mettre en lumière les fonctions essentielles, mais diverses et peut-être contradictoires auxquelles correspond l'institution universitaire.

I. La première de ces fonctions, et la plus évidente, est la *conservation et la transmission de la connaissance*. Une université est un établissement d'enseignement, où la jeune génération vient recevoir l'héritage des générations plus anciennes. L'institution universitaire peut être considérée comme une grande banque où se capitalise le savoir humain. Les vieilles et vénérables bibliothèques, la bibliothèque de Coimbra ou la Bodléienne d'Oxford, où les siècles semblent avoir déposé les richesses successives gagnées à force de travail, symbolisent cet aspect conservateur et traditionnel du haut enseignement, chargé de transmettre au long des temps la parole donnée de l'humanité à elle-même. Et si cet enseignement est dit supérieur, c'est parce que dans ce lieu de haute densité intellectuelle, les maîtres ne transigent pas avec les exigences de rigueur et de précision caractéristiques de la science proprement dite. Il n' est pas question ici de vulgarisation. Les professeurs, choisis parmi les meilleurs représentants de leur discipline, s'adressent aux plus aptes d'entre les jeunes gens, afin de les rendre capables de faire fructifier à leur tour tel ou tel domaine épistémologique. Toute baisse, volontaire ou non, du niveau des études, toute concession à la facilité entraîne le rique d'une régression néfaste pour l'en-

semble de la culture. L'enseignement de l'université est un enseignement de qualité plutôt que de quantité, ce qui impose des limites à la croissance numérique de la population étudiante dans un établissement quelconque, et limite aussi les possibilités de multiplication des établissements dans un pays donné selon le nombre de maîtres disponibles. Des problèmes redoutables se posent ici, que les autorités compétentes doivent aborder dans un esprit de sagesse, sous peine de voir l'institution universitaire dépérir, et devenir le lieu de rencontres infécondes entre l'incompétence des professeurs et l'incapacité das étudiants.

II. A cette première fonction de conservation et transmission s'ajoute une fonction seconde de *promotion* du savoir. L'université ne se contente pas de maintenir ce qui est acquis; le simple maintien, sans enrichissement, correspondrait à une régression de l'intelligence. Si celle-ci se contente d'une attitude d'héritière, elle s'avoue indigne de son héritage. A la différence de l'école primaire et de l'école secondaire, qui vivent d'un savoir acquis, et réaffirmé sur un mode dogmatique, l'université participe à la marche en avant de l'esprit humain. Ce qu'elle enseigne, elle le réexamine à mesure, elle travaille à le prolonger et à l'enrichir. L'*unité de l'enseignement et de la recherche* est le caractère constitutif de l'université comme telle. Il est vrai que l'enseignement supérieur commence avec des cours d'initiation pour les étudiants débutants; mais ce niveau préparatoire doix déboucher sur la préparation des doctorats qui contribuent à l'avancemant du savoir. Sans cette activité de pointe, l'université serait infidèle à sa vocation. Un établissement d'enseignement supérieur qui ne prépare pas au doctorat n'est pas une université.

La recherche, au sein de l'Université, s'affirme également dans les travaux poursuivis par les professeurs non seulement dans les séminaires de doctorat, mais aussi à titre personnel. Le maître authentique prêche d'exemple; il enseigne ce qu'il cherche, il enseigne ce qu'il a trouvé, mais davantage encore, il enseigne par cela même qu'il cherche, et que l'esprit de recherche illumine son enseignement. Un professeur que n'anime pas l'esprit de recherche peut être un bon professeur, mais il ne sera jamais un Maître dont l'activité tout entière est en exemple à ses étudiants. Quelque chose transparaît dans ses cours, même d'un niveau élémentaire, une curiosité essentielle, une volonté de dépassement, une remise en question des idées reçues. La jeune génération, à voir devant elle s'exercer une pensée originale, toujours en état d'éveil et de progrès, découvre la passionnante richesse de l'activité intellectuelle, qui dément et dénonce le sommeil dogmatique de tous les conformismes.

L'Université apparaît ainsi comme un lieu plus fécond que les institutions vouées à la recherche pure. Les académies, les laboratoires, les centres de toute espèce, dispersés sur la carte du mond savant, et qui se consacrent à l'avancement de la connaissance en dehors de toute concession à l'enseignement, vivent en vase clos dans une atmosphère raréfiée. Souvent les chercheurs, ou prétendus tels, finissent par s'y assoupir paisiblement, à moins quils ne s'adonnent aux amers plaisirs des luttes intestines entre confrères

ennemis. Quant aux savants isolés, qui n'ont même pas le refuge des laboratoires pour oublier leur solitude, ils finissent souvent par l'aliènation mentale, aboutissement normal d'un tête à tête stérile avec soi-même, au milieu des incertitudes et des tourments du doute. Ce qui manque ici, c'est le contact avec autrui, l'affrontement avec des esprits plus jeunes, en voie de développement dans le dialogue stimulant de l'enseignement. L'université est un organisme vivant, parce qu'elle assure la liaison, dans l'amitié et la communion du savoir, entre les générations successives.

III. Mais l'université se distingue encore d'un centre de recherche spécialisé par la diversité des enseignements qu'elle rassemble. Les diverses "facultés" qui cohabitent sur le Campus ne sont pas des objets inertes juxtaposés comme des pierres en un tas. Un être vivant, dans le vocabulaire psychologique ou physiologique, est constitué par un ensemble de *facultés* unies par un même projet d'ensemble. L'*universitas scientiarum,* de par sa seule existence, suscite la communication entre les savoirs grâce à la communication entre les hommes. La tentation du espécialiste, absorbé dans sa spécialité, est, perpétuellement, de faire bande à part. A l'université, le physicien voisine avec le philologue, le juriste avec le médecin, et l'historien entend la leçon du philosophe.

Cette troisième fonction de l'université, souvent méconnue ou méprisée, est pourtant l'une des plus importantes dans l'état actuel de la civilisation. Les forces centrifuges qui tendent à la décomposition du savoir, suscitent une dangereuse dislocation de la réalité humaine. Contre cette dissolution de l'image de l'homme, l'existence de l'université témoigne en faveur de l'unité de la pensée. Bien entendu cette unité n'est pas donnée; elle se propose comme une tâche; elle doit être cherchée et voulue, en dépit de tous les obstacles. Le professeur est trop souvent un homme qui parle tout seul, sans écouter personne. L'université risque d'être simplement un lieu où plusieurs professeurs parlent simultanément, de manière à ne rien entendre de ce que dit le voisin. A cette juxtaposition de monologues étrangers les uns aux autres, l'authentique exigence universitaire oppose l'obligation de l'ouverture à autrui. Dans une université digne de ce nom, les professeurs s'enseignent mutuellement par le seul fait de vivre ensemble et de partager les soucis, les recherches, les échecs et les succès des voisins. Cette action de présence au sein du corps universitaire, cette pédagogie de la curiosité dans l'amitié ne s'exerce pas entre les maîtres seulement; mais aussi entre les étudiants, et encore entre maîtres et étudiants, au hasard des rencontres qui parfois suscitent les vocations, ou suggèrent les bonds en avant de la recherche.

Grâce à cette vigilance mutuelle, la sympathie entre les hommes peut entraîner une communication entre les épistémologies. Ainsi s'annonce la possibilité d'une connaissance de la connaissance, d'une connaissance au second degré qui peut parfois réagir sur la connaissance première, au moment même où elle la réinsère dans la totalité. Comme nous l'avons indiqué, la théologie catholique, conformément aux décrets du concile de Trente, s'est à peu près complètement retirée des universités, pour se cantonner dans les

séminaires. Ce grand renfermement de la théologie dans des enceintes étroitement closes explique le dépérissement de cette théologie à partir du XVIII° siécle. Au sein de la communauté universitaire, le théologien écoute les autres et s'adresse aux autres; il reste ouvert aux renouvellements de la connaissance et aux préoccupations des hommes. La Faculté de Théologie était, dans l'université médiévale, un foyer de vérité; elle le restera dans les universités allemandes ou anglo-saxonnes du monde protestant, où elle demeure présente, écoutante et écoutée. La théologie catholique, au contraire, étrangère au monde moderne, se cantonnera dans une attitude de stérile opposition à ce monde, jusqu'au signal d'alarme de Vatican II. Le théologien ne peut pas vivre de théologie seulement, pas plus que le biologiste de biologie ou le philologue de grammaire grecque, sous peine de succomber à une désastreuse aliénation épistémologique.

L'université surimpose à l'impératif de la spécialisation un impératif de totalisation et de convergence. Gardienne de l'unité du savoir, elle représente à ce titre une instance culturelle dont l'importance n'est généralement pas reconnue à sa juste valeur. La justification de l'institution universitaire, c'est la volonté de mettre en honneur la complémentarité entre l'ensemble des disciplines dans la poursuite d'un but commun. Ce savoir interdisciplinaire doit être compris comme une *recherche fondamentale* portant sur le statut de l'homme dans le monde. On objectera sans doute que se genre de préoccupation est complètement étranger à l'immense majorité des maîtres et des étudiants qui, dans les universités du monde entier, se consacrent plus ou moins paisiblement à la tâche d'enseigner et d'apprendre les sciences particulières auxquelles ils se consacrent. Un tel travail est déjà assez absorbant en soi-même. Il y a peu de chances pour que le biologiste accepte de sortir de son laboratoire, pour que l'atomiste abandonne son cyclotron ou le spécialiste du diabète son institut d'urologia. Harassés par des tâches qui prennent tout leur temps et tout leur intelligence, comment trouveraient-ils les moyens de penser plus loin que leur microscope ou leur table de logarithmes?

A cette objection, on répondra que la question n'est pas de savoir si le spécialiste a ou non le temps et les moyens de sortir de sa spécialité. Un spécialiste qui ne connaît que sa spécialité ne connaît même pas sa spécialité. Il est donc absolument indispensable que l'universitaire, quel qu'il soit, face l'effort d'émerger à ce niveau supérieur de connaissance où son langage hermétique vient rejoindre la langue universelle de l'humanité. Telle est l'entreprise de l'*universitas scientiarum*: de la rencontre entre les hommes, de la rencontre entre leurs savoirs divergents, un nouveau savoir doit naître, au sein duquel chaque discipline retrouve sa place, et sa vocation, dans la communauté de toutes les autres. Ainsi apparaît-il que toutes les sciences ont au moin ceci en commun qu'elles ont pour point de départ et pour point d'arrivée une certaine intelligence commune; elles permettent de mettre au point une image de l'homme et de sa destinée. Si un ordre de connaissances possède en soi-même et pour soi-même une signification première et inaltérable, il est également justiciable

d'une seconde lecture, génératrice d'un sens second, qui lui vient de son reclassement dans l'humain. Toutes les sciences sont sciences de l'homme. C'est-à-dire que les données objectives qu'elles fournissent, chacune pour sa part, doivent être réinterprétées selon l'exigence des valeurs qui justifient le domaine humain.

Ce commandement s'adresse non seulement aux disciplines théoriques, mais aussi aux technologies de tous ordres qui trouvent place sur le Campus. Cela veut dire que l'enseignement de la médecine ne doit pas se contenter d'une série de cours d'anatomie, de physiologie, de pathologie, de clinique etc. Il faut que cette revue des données objectives de la science s'inscrive dans un panorama global de la condition humaine. Le futur médecin doit être initié à l'anthropologie, à la psychologie, à la sociologie, à la psychanalyse, pour ne pas se trouver, devant ses malades le jour venu, complètement aveugle à toute sortes d'évidence qu'il sera incapable d'interpréter. Trop souvent les facultés de médecine enseignent seulement une médecine du corps, comme si l'organisme constituait à lui seul la réalité humaine. L'honneur de l'université est de prendre en charge cette réalité dans son ensemble, même et surtout si elle se dérobe aux prises d'une épistémologie parcellaire. Si la langue de l'épistémologie existante ne suffit pas, alors il faut en inventer une autre à la mesure de son objet. Pareillement, à l'université, la formation des ingénieurs et techniciens de toutes les technologies, physiciens ou chimistes, agronomes, forestiers, architectes, diététiciens etc, etc. doit comporter une propédeutique générale d'anthropologie physique, mentale et sociale, alertant les futurs techniciens sur les aspects fondamentaux de la réalité. Ceux qui seront appelés à édifier la cité des hommes doivent avoir une idée de ce à quoi ils travaillent. Sinon, comme il arrive trop souvent, ils s'imagineront naïvement que les hommes sont faits pour le pétrole, l'aviation, la bombe atomique etc; et non pas ces brillantes conquêtes de la technique pour le service de l'humanité.

IV. Cette fonction capitale de l'université justifie un dernier caractère de son activité: plutôt qu'une formation professionnelle spécialisée, l'université doit donner à ses étudiants une *formation libérale*. Les écoles d'application spécialisés sont indispensables, pour l'initiation directe au métier; elles indiquent au débutant les voies et moyens spécifiques, les conditions propres à l'exercice de telle ou telle activité. Le notaire, l'officier, le professeur, l'homme d'affaires, l'administrateur, l'ingénieur de l'aéronautique, des mines ou de l'électricité parachèveront leur formation dans un dernier cycle d'études où les stages pratiques, sous la direction de leurs aînés, joueront un rôle capital. La fonction propre de l'université n'est pas de produire en grande série des hommes immédiatement utilisables à ceci ou à cela. L'Université se propose de fournir, pour le service de la nation et de l'Etat, des hommes d'une envergure mentale supérieure, des hommes capables de dominer leur profession, quelle que soit cette profession, au lieu d'en être dominés.

On retrouve ici le thème de la langue unitaire de l'ordre humain, dont l'*universitas scientiarum* poursuit difficilement l'élaboration. Cette métalangue doit être la préoccupation commune de tous

ceux qui se vouent au service de leur pays ou de l'humanité, dans un esprit qui dépasse les ambitions étroites et les espérances de caractère utilitaire. Après la défaite de Iéna, en 1806, la Prusse, écrasée par les armées de Napoléon, et soucieuse de son relèvement national, conçut le projet admirable de regagner par la force de l'esprit une supériorité qu'elle avait perdue sur le champ de bataille. La fondation de l'université de Berlin, université pilote du monde moderne, en 1810, est une réponse au défi d'Iéna. Le philologue Guillaume de Humboldt, chargé de préparer la nouvelle fondation, consulta à cette occasion les meilleurs esprits de son temps. Lui-même déclara que la grande tâche du relèvement national demandait, pour être menée à bien, une catégorie d'hommes de science et de raison, dont l'esprit aurait une amplitude suffisante pour dépasser toujours les problèmes techniques, dans les postes divers auxquels ils auraient accès par la suite. Ces hommes d'une formation supérieure, par delà leurs responsabilités immédiates, ne perdraient jamais de vue leurs responsabilités fondamentales par rapport à la situation globale du pays.

Ainsi réapparaît la signification d'une des appellations anciennes de l'université: elle se propose comme un *studium generale*, formule qui pourrait se traduire exactement par *enseignement supérieur*. "Supérieur", non pas parce que plus difficile, non pas parce que réservée à la classe d'âge regroupant les plus âgés d'entre les bénéficiaires de l'enseignement. Mais "supérieur", parce que cet enseignement, pour le service du pays et de l'humanité, doit rassembler les meilleurs esprits, ceux qui promettent le plus et le mieux, afin de leur donner les plus grandes chances de tenir leurs promesses. Le mépris des considérations utilitaires débouche ici sur la reconnaissance d'un intérêt plus élevé, dont l'université a la garde en vue du bien commun. A ce niveau, les calculs de rendement, de rentabilité dans lesquels s'enferment certains gestionnaires des institutions académiques, perdent tout sens précis. Et si certains protestent que la formation de tels hommes supérieurs représente un luxe inutile, et une néfaste concession à un "elitisme" incompatible avec l'esprit de la démocratie, il suffira de répondre que partout s'elèvent aujourd'hui des clameurs contre les techniciens et l'esprit technocratique. On n'a pas le droit de dénoncer la technocratie et de refuser tout ensemble à la société démocratique toute possibilité de susciter des hommes capables de combattre la technocratie sur son propre terrain, et de la réduire à sa juste fonction grâce à la supériorité de la culture et de la pensée.

* * *

En analysant, comme nous venons de le faire, les fonctions de l'université, nous avons esquissé le schéma d'une institution qui n'a pas grand chose de commun avec la quasi-totalité des établissements d'enseignement supérieur, ou prétendus tels, qui parsèment la surface de la planète. L'objection d'utopie ne manquera pas de reparaître ici. Tout cela est bien beau, peut-être, mais irréalisable sûrement, dans l'état actuel d'une civilisation qui requiert, partout, la formation massive de cadres en tous genres, et dans les plus brefs délais. L'usage courant se contente d'englober sous la dénomination d'université l'ensemble des instituts, facultés ou écoles qui prépa-

rent ce genre de personnels indispensables à la bonne marche de la vie économique et sociale. Le reste est littérature; ou philosophie, c'est-à-dire encore moins.

La cause de l'université est une cause perdue d'avance. Parce que les responsables gouvernementaux, quelle que soit la forme du gouvernement, ne se soucient nullement d'aimer l'université pour elle-même; ils ne considèrent que les services qu'elle est susceptible de rendre à l'Etat. Leur attitude en cette affaire évoque celle que l'on prête à Staline à l'égard du pape: "Le pape, — cela représente combien de divisions?" En termes de puissance temporelle et d'intérêts économiques, l'université ne désigne pas une valeur de quelque importance; à la limite, il se pourrait même qu'elle coûte plus qu'elle ne rapporte. Investissement non rentable, et donc objectif non prioritaire. Mais alors, pourquoi les nations conservent-elles si jalousement une appellation dont elles refusent d'honorer la signification authentique? En s'obstinant à maintenir une façade, un simulacre de l'université, elles rendent hommage à une exigence fondamentale de la culture dans le moment même où elles lui sont infidèles. La nostalgie de l' Université véritable persiste en eux comme une mauvaise conscience impossible à refouler tout à fait. L'hypocrisie, disait La Rochefoucauld, est l'hommage rendu par le vice à la vertu.

L'hypocrisie consiste ici à détourner l'Université de sa vocation propre, en la mettant au service de l'Utilité ou du Rendement, en en faisant un instrument asservi à la puissance et à la gloire du Plan, de l'Etat, de la Nation, de la Classe, du Parti, etc etc. Et sans doute l'Université peut, secondairement, contribuer efficacement aux fins poursuivies par certaines de ces instances, dont quelques-unes au moins sont respectables. Mais elle le fera d'autant plus et d'autant mieux qu'elle sera laissée libre de poursuivre les grandes tâches qui définissent sa destination propre. Il suffit de songer à la contribution à jamais inestimable d'Oxford et de Cambridge à la culture et à la science britanniques, ou encore au rayonnement universel de Paris, de Salamanque, de Coimbra, de Padoue, de Goettingen, de Berlin au temps de leur splendeur. La valeur spirituelle des civilisations demeure intacte, même lorsque se dégradent la puissance économique et la puissance politique.

La fidélité de l'Université aux objectifs qui lui sont propres définit donc une responsabilité majeure de tous ceux qui, à quelque titre que ce soit, enseignants, administrateurs, tuteurs, ont charge de cette institution. Il leur appartient de faire en sorte que soient pleinement assumés les *paradoxes universitaires*. L'Université doit concilier dans son sein l'*enseignement* et la *recherche*, l'héritage du passé et la construction de l'avenir; elle n'apprend pas seulement ce qui a déjà été trouvé, elle doit apprendre à apprendre et à chercher. L'Université doit faire coexister dans ses enseignements la spécialisation nécessaire et l'indispensable universalité, en situant son effort au sein de l'horizon humain global. Enfin l'Université doit résoudre cette autre contradiction de la démocratie et de l'aristocratie. Le thème, parfois développé aujourd'hui, d'une "université de masse" est une absurdité. La vocation universitaire pour le service de la connaissance, comme la vocation sportive, la vo-

cation religieuse ou la vocation artistique, est réservée à quelques-uns, à ceux en qui s'attestent les promesses les plus hautes en vue des tâches difficiles de l'esprit.

L'exigence démocratique en matière d'enseignement supérieur ne signifie nullement que tout le monde, indistinctement, doit avoir accès à l'université, comme l'affirme une revendication que l'on entend parfois en Europe. Si tout le monde envahit l'université, il n'y aura plus d'enseignement, mais un meeting permanent; et si les études supérieures doivent être ouvertes à tout le monde, il n'y aura plus que des études très inférieures, car la majorité des hommes ne possède pas les ressources intellectuelles indispensables, ni le goût de l'effort en ce domaine. Dans un pays démocratique, tous les jeunes gens qualifiés pour les hautes études doivent pouvoir y accéder, et mettre leurs dons, leurs capacités au service de la communauté, sans que leur situation sociale ou financière puisse les en empêcher. C'est ainsi que les athlètes susceptibles de faire honneur à leur pays doivent être encouragés, sélectionnés, entraînés, aux frais de la collectivité. Il en est de même pour les athlètes de l'esprit qui doivent trouver leur place marquée à l'université toutes les difficultés matérielles étant résolues en leur faveur par les instances officielles.

Mais il est absurde d'appeler université un lieu quelconque où n'importe qui enseigne n'importe quoi à n'importe qui n'import comment. A la sèlection des étudiants doit correspondre la sélection des maîtres et l'examen critique des méthodes; la préoccupation de la qualité devant l'emporter toujour sur celle de la masse. A l'école primaire, à l'école secondaire encore, règne une discipline d'uniformité, le professeur exigeant de chaque élève une tâche identique. A l'université se réalise une émancipation graduelle de l'individu par rapport aux disciplines collectives; elle le mène peu à peu jusqu'à cette maturité intellectuelle grâce à laquelle il deviendra un maitre à son tour. L'étudiant cherche sa voie; la tâche du maître est de l'aider dans cette recherche, dans le respect de sa personnalité. L'ancienne université allemande affirmait comme un mot d'ordre: *Lehr — und Lernfreiheit,* — liberté d'apprendre et liberté d'enseigner. Le maître doit être libre d'einseigner comme il l'entend, l'étudiant doit être libre d'étudier selon son voeu.

Ces indications permettent de mettre en lumière certaines déviations trop fréquentes de l'idée universitaire. L'université n'existe pas là où l'étudiant est obligé de suivre 20 à 30 heures de cours par semaine, à la manière d'un collègien, harassé par l'emploi du temps, qui ne dispose d'aucun répit pour penser. Mais pareillement l'Université n'existe pas la où le professeur doit distribuer 10 à 20 heures de cours par semaine, c'est-à-dire répéter mécaniquement des résumés sans vérité et sans vie. L'Université est absente là où se distribue un savoir préfabriqué, qu'il faut apprendre par coeur, tandis que le haut enseignement est, jusque dans les cours d'initiation, un entrainement à la recherche et une participation à la recherche, la part de l'intelligence étant toujours plus importance que celle de la mémoire. Mais il n'y a pas d'université non plus là où, par suite du trop grand nombre des intéressés, les

rapports personnels sont impossibles entre le maître et l'étudiant; sans ce contact direct, dans le respect et la confiance d'une mutuelle amitié, la quantité l'emporte sur la qualité et la relation pédagogique propre à l'enseignement supérieur est dénaturée, ou niée. Et encore, il n'y a pas d'université là où l'étudiant est dressé en vue d'une profession particulière, selon des normes purement utilitaires, et sans que le sens de l'ensemble, la référence à l'humanité globale ait priorité sur les préoccupations techniques.

Ces indications mettent fâcheusement en lumière le fait que, dans le monde entier, parmi le nomble considérable d'établissements qui revendiquent le nom d'université, il n'y en a que très peu qui méritent cette honorable appellation. Aucune d'entre elles peut-être n'est tout à fait digne de sa vocation; peut-être ne trouverait-on aucun juste pour sauver la Sodome universitaire.

Du moins disposons-nous ainsi d'un ensemble de critères en fonction desquels il sera possible de juger de la valeur, de la validité de telle ou telle institution. Et je dois signaler ici pour l'édification des lecteurs brésiliens, qu'il existe en France, en Allemagne et ailleurs encore en Occident, depuis les séditions de 1968, des étudiants et des professeurs pour estimer que les universités doivent devenir des refuges inviolables pour tous les ferments d'anarchie politique, intellectuelle et spirituelle qui travaillent à la décomposition de la culture occidentale. Selon ces esprits particulièrement éclairés, les établissements d'enseignement supérieur devraient devenir des écoles d'agitation au service de toutes les idéologies extrémistes, des points privilégies pour l'application de leviers propres à déséquilibrer et à renverser l'ordre établi, quel qu'il soit. Effectivement, l'on a vu ainsi de vénérables bâtiments universitaires se transformer en foyers-garderies pour chômeurs intellectuels, à la fois asiles de unit et soupes populaires pour les clochards en tous genres, marchés ouverts à toutes les contrebandes, centres d'accueil pour drogués de toute espèce, pour délinquants majeurs et mineurs, débiles légers ou profonds, marginaux, anormaux et pervers. Des professeurs, des responsables administratifs, des hommes politiques ont admis et même défendu l'existence de ces cours des miracles d' un nouveau genre, se réjouissant de voir ces verrues purulentes, ces abcès de fixation bourgeonner au beau milieu d'un société bourgeoise abhorrée. La France s'honore de posséder ainsi telle ou telle "université" ouvertement consacrée à la pratique de la subversion de toutes les valeurs, aux frais de l'Etat, qui entretient de ses deniers ces maîtres et ces étudiants d'un genre très spécial, et répare de temps en temps les dégâts entraînés par leurs exercices.

• • •

Cette scandaleuse déviation pathologique de l'institution permet du moins de formuler un diagnostic en ce qui concerne le bon et le mauvais usage de l'université. De par sa nature, l'université qui rassemble des hommes pour le service de l'esprit n'a pas de force matérielle; elle n'est qu'une puissance morale, un *consensus* en vue d'un bien recherché en commun. Si ce *consensus* s'affaiblit ou disparaît, il ne subsiste plus qu'une assemblée d'individus en proie à des passions contradictoires dont chacun prétend usur-

per à son profit l'ancienne gloire d'une idée morte.

Mais ces usurpations mêmes, ces perversions et abus de confiance attestent que la crise de l'université ne peut être comprise que dans le contexte de la vie contemporaine de la civilisation. Lieu privilégie où la culture se conserve, se transmet et se dévolippe, l'institution universitaire sera nécessairement l'objet des attaques de tous ceux qui aujourd'hui s'acharnent à détruire cette parole donnée de l'humanité à elle-même, cette fidélité aux plus hautes exigences de la vocation humaine.

Cet acharnement diabolique à brouiller le visage de l'homme s'offre à nous sous les formes diverses de la barbarie contemporaine. De cette barbarie, la forme la plus pernicieuse, parce que, souvent, elle n'est pas reconnue comme telle par ceux-là mêmes qui s'en font les propagateurs, pourrait bien être le scientisme, c'est-à-dire la confiance aveugle dans la méthodologie des sciences exactes, des sciences de la matière. Constructeur de la vérité mathématique et physique, l'homme finit par oublier que, sujet et promoteur de la science, il ne doit ni ne peut se laisser absorber dans son objet. La prérogative irréductible de l'esprit humain, c'est la possibilité qui lui reste acquise de prendre ses distances par rapport aux schémas qu'il a définis, affirmant ainsi une inaliénable liberté.

Le scientisme est une ilusion de savant. Il suppose une contradiction dans les termes, et donc on peut toujours espérer qu'il se détruira de lui-même. La constitution même de l'université peut exercer dans ce domaine une influence psychothérapique. Le physicien, le mathématicien, le chimiste, au contact quotidien de ses collègues littéraires, juristes, philosophes, théologiens peut se sentir rappelé à l'ordre de l'humanité, par rapport à laquelle ses occupations coutumières risquent de l'aliénér. L'université, de par sa seule existence, enseigne que la science n'est pas un absolu, puisque, en son sein, toutes les disciplines se relativisent mutuellement.

Des menaces plus graves encore apparaissent sous la forme de régressions morbides qui fleurissent dans le monde présent. Emergeant de l'existence purement animale, l'espèce humaine est parvenue à échapper, par conversion ou sublimation, au déterminisme des instincts. Au lieu de s'y conformet passivement dans une obéissance qui confine à l'esclavage, l'homme est parvenu à superposer à la finalité obscure des pulsions instinctives une finalité consciente. Ainsi, de conquête en conquête, s'est construite la culture. Or nous assistons en ce moment à une sorte de retour général à la nature la plus élémentaire, sous les espèces d'un primitivisme qui s'efforce de défaire tout ce que la cité des hommes a fait au cours de la longue marche de la civilisation. Le nihilisme actuel prétend retourner au primordial, à l'élémentaire, qui seul serait porteur de vérité.

Ainsi l'amour, ferment de culture, incitation aux dépassements et à la création, se trouve réduit à l'*instinct sexuel*, aux pulsions de la sensualité déchaînée sous ses formes les plus désordonnées. La même régression s'opère de la parole, honneur de la communauté humaine, au *cri*, à la clameur primordiale, où l'exigence obscure de l'être s'affirme sans artifice.

Les subtilités et sophistications de l'art sont abandonnées au profit de l'expression brute, bien plus chargée de sens, même si elle n'a aucune idée précise de la signification de son message. La hantise de la sauvagerie s'étale sous les formes les plus diverses dans notre vie quotidienne; elle séduit particulièrement une certaine jeunesse intoxiquée de négation et de nihilisme, d'agressivité et de contestation. Les nouveaux philosophes enseignent la mort de l'homme, conséquence logique de la mort de Dieu, découverte il y a un siècle et demi par de hardis pionniers. Le thème de l'inexistence de la personnalité s'accorde parfaitement avec la dissolution de l'ordre des valeurs et le reniement de la culture. Devant cette abdication suicidaire et sacrilège à la fois, on songe à la parole du roi Ubu dans la pièce satirique d'Alfred Jarry: "Je vous tuerai tous, et puis je m'en irai..."

La plus haute mission de l'université est sans doute de s'opposer résolument à cette absurde politique de la terre brûlée dans le domaine culturel. Lieu de la parole enseignante et édifiante, l'institution universitaire doit être la place forte où se regroupent les défenseurs de la fidélité de l'humainité à elle-même, dans sa plus haute exigence. La difficulté des temps ne fait qu'accroître les responsabilités des hommes de culture. Lorsque déferlaient les Barbares à travers l'Empire Romain frappé à mort, les monastères furent les seuls refuges pour les débris de l'héritage hellénique. Déjà les Pères de l'Eglise avaient préparé la transition en convertissant aux valeurs chrétiennes la *paideia* antique. Le temps est peut-être venu, devant la prolifération des nouveaux barbares, pour la constitution d'une nouvelle patristique, préservant l'essentiel, et dont les universités seraient le lieu naturel. Encore faudrait-il pour que cette heureuse péripétie soit possible, que les maîtres de l'université prennent conscience de la nature de leur mission. La recréation, le salut de l'université commence par la conversion des universitaires à l'université.

EDUCAÇÃO, UM PROCESSO PERMANENTE?

JOÃO BOSCO LOPES GONÇALVES

JUSTIFICATIVAS

Nestas páginas, alguns elementos para uma reflexão a partir de um tema que me despertou grande interesse durante o curso de "Problemas de Educação I", dentro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo[1]: "A educação, um processo permanente?"

Partindo de uma análise do significado etimológico dos termos procurei destacar o aspecto dinâmico (*contínuo*) nos (dos) mesmos para, a seguir, re-fletir sobre o "objeto" e o "sujeito" de tal processo, apontando o *homem* como ser responsável por este processo educacional, uma vez que ambos (*homem* e *processo educacional*) se inserem dentro de um processo mais amplo, histórico e existencial que caracteriza o *homem* como *ser-no-mundo*, e, por isso mesmo, capaz de *intencionalidade* e de estar sempre pronto para re-fletir sobre os problemas que a realidade apresenta, buscando manter ou renovar situações significativas.

Sem uma sistematização maior (mais lógica, talvez) que pudesse relacionar o tema abordado com os demais temas apreciados durante o referido curso, procurei, nesta re-flexão, distender intencionalmente alguns fios que me possibilitassem compreender um pouco mais o significado da *educação* como *processo permanente*. Propositadamente, deixarei de lado, nestas páginas, referências à Lei n.º 5.692 e, especialmente, ao conceito de educação permanente proposto pela mesma. Tendo escolhido para tema da Tese de Mestrado a análise crítica do conceito de educação permanente segundo a Lei 5.692, espero poder manifestar-me a respeito após estudos mais acurados. Entretanto, tendo em vista a temática central da Segunda Semana Internacional de Filosofia, a realizar-se em meados do corrente ano, proponho este modesto estudo aos ilustres congressistas como "comunicação" isenta de qualquer outra pretensão, senão a de chamar a atenção urgente e necessária da presença da *consciência filosófica* para o processo educacional bra-

sileiro para uma re-flexão "sobre os problemas que a realidade apresenta e buscar manter ou renovar situações significativas".

COLOCAÇÕES PRELIMINARES

A análise etimológica dos termos "educação" e "processo" revela a existência de um caráter dinâmico em ambos[2]. Deixando de lado outras possíveis acepções ou características que possam envolver tais termos, deter-me-ei, nesta re-flexão, a um aspecto apenas: o caráter *dinâmico* do *processo educacional,* sem, contudo, a pretensão de abordar e esgotar todas as implicações que tal perspectiva possa abrir.

Se se considerar como possível (ou verdadeiro) o fato de que: 1) o *homem*[3], durante toda a sua vida, pode e/ou deve continuar a instruir-se, a formar-se, a qualificar-se, a progredir física, intelectual, afetiva e moralmente em suas relações com o mundo, com os demais homens e consigo mesmo; 2) as estruturas educacionais se desenvolvem[4]; torna-se evidente que o *processo educativo* deve ser portador de um dinamismo capaz de satisfazer (sem interrupções) as exigências mais profundas da própria personalidade humana em seu *contínuo desenvolvimento,* como, também, corresponder às interrogações — cada vez mais freqüentes — de um mundo em constante transformação.

Sendo assim, é lícito indagar, pois, qual é, de fato, o objetivo de um tal *processo.* Se tal *processo* é de natureza dinâmica, o referir-se a níveis de instrução (pré-primário, primário, secundário, superior) não seria negar ou contradizer a natureza dinâmica do *processo?* Até que ponto noções como *instrução, escolarização* estão implicadas com a noção de *educação?* Sendo dinâmico o *processo educativo,* como entender o que comumente se chama de "etapas" de instrução e escolarização? Seriam, de fato, "etapas" do *processo educativo?* Como entendê-las, como delineá-las, sobretudo quando se fundam em concepções psicológicas firmadas na visão de que a existência humana nos "revela" tais etapas? Qual o real significado destas etapas no processo global de desenvolvimento humano? E no *processo educacional* em particular? Como se comportam (ou deveriam comportar-se) tais etapas? A modo, talvez, de uma sucessão lógica? cronológica? psicológica? Ou, então, a modo de um "comportamento dialético" dentro de uma reciprocidade de interação, isto é, segundo um processo em que tais etapas se interdependessem e se interpenetrassem segundo um mútuo relacionamento? Se assim for, que conseqüências adviriam para a compreensão do *sujeito* e do *objeto* deste *processo educacional? De onde* ou *de quem* partiria? *Quando? Como? A quem* ou *o que* visaria? *Por que?*

IMPASSES

Uma visão bastante comum entre os educadores é o enfoque da vida humana em duas fases, isto é, uma de "preparação" e outra de "ação". Dentro desta perspectiva, o objeto da educação ou do processo educacional consiste em preparar o "futuro adulto" (educando), munindo-o com toda aquela bagagem da qual irá servir-se pelo resto de sua existên-

cia. Como o "futuro adulto" (educando) poderá exercer as mais variadas funções — dentro de um contexto sócio-político-econômico-cultural — decorre que os "futuros adultos" (educandos) devem receber noções as mais variadas e abundantes possíveis.

Nesta maneira de conceber a ação educativa, há, sem dúvida, um procedimento "dinâmico", pelo menos por parte do "atual adulto" (educador) para com o "futuro adulto" (educando). No entanto, cumpre assinalar a unilateralidade desta ação educadora, uma vez que tem o adulto como *sujeito* e o não-adulto como *objeto* desta ação.

Em contrapartida, observa-se, de modo marcante, em algumas posições ou proposições mais recentes — sejam elas "teóricas" ou "práticas" — sobre a educação, uma chamada de atenção da consciência pedagógica para o fato de que o *sujeito* da ação educadora já não é mais o adulto enquanto tal (ou pelo menos *só* ele), mas o próprio educando, isto é, o ainda "não-adulto".

Seja como for, cumpre indagar, então, *qual* ou *quem* é o *objeto* desta ação educativa da qual o educando é o *sujeito*? Estaria havendo simplesmente uma inversão de posições ou pólos e, conseqüentemente, afirmando-se que o objeto desta ação — em que o "não-adulto" é o sujeito — seria os que são "adultos"? Poderia parecer inconcebível ou simples demais aceitar de imediato tal inversão. Mas, se não é tão simples assim, qual seria, então, o *objeto* e o *sujeito* deste *processo educativo? De quem, de onde, a quem* destinar-se-ia a ação educativa? *Como* e *quando* determinar "idades", "etapas", "fases", "momentos" desta e nesta ação?

O CARÁTER "PERMANENTE" DO PROCESSO EDUCACIONAL

Se se considerar que o ser humano, ao longo de sua existência, pode e/ou deve continuar a formar-se e a instruir-se, vemo-nos diante de uma característica deste *processo educativo* que nos pode auxiliar a re-fletir sobre o *objeto* e o *sujeito* deste mesmo *processo*: o fato de ser ele um processo *"permanente"*. De fato, a análise etmológica do termo "permanente"[5] leva-nos a entendê-lo como característica de alguma coisa *que persevera, que persiste, que dura até o fim*. Aparentemente, à primeira vista, um termo de significado estático, isto é, de algo que resta, que permanece, que fica. Ora, parece, no entanto, que "persistir", "perseverar", "durar até o fim", trazem consigo uma conotação dinâmica e não estática. Assim, o *processo educativo*, pela natureza dinâmica que o caracteriza, e, sobretudo, por estar endereçado ao *homem*, traz consigo a característica — já implícita — do "constante", do "permanente"; isto é, um *processo* que deve durar até o fim da existência humana, por força mesma de um dinamismo que lhe é imanente. Mas, observe-se, que por ser evidente esta significação teleológica da existência humana, o *processo educativo* está prenhe de *intencionalidade*. Conseqüentemente, parece que o *processo educativo* tem como *objeto* e *sujeito* o próprio homem, em sua existência mesma, enquanto ela é cada vez mais assumida e "trabalhada" pelo próprio homem. Não parece viável, portanto, admitir que o

caráter dinâmico e permanente do *processo educacional* possa provir de fora da própria existência humana ou como se fosse regido por forças ignoradas ou sujeito a impulsos de um determinismo qualquer. Ora, por tratar-se de um *processo* que parte do homem e é endereçado ao homem, isto é, um processo que "visa" o *homem* como tal, parece tratar-se de uma ação que se acaracteriza essencialmente pela *intencionalidade*, e por conseguinte, parte do próprio homem como tal. Desta feita, a ação educadora teria como *sujeito* e como *objeto* o próprio homem, ele mesmo.

Cumpre, então, indagar se tal ação se daria no homem em si mesmo, ou dar-se-ia de um homem para outro? Ou melhor: quem seria o "homem-sujeito" e o "homem-objeto"? E mais: o mesmo homem seria, ele mesmo, sujeito e objeto da (na) ação educativa? Se assim for, pode-se concluir que o *processo educacional* é caracterizado pela espontaneidade a tal ponto de o homem, ainda criança ou adolescente, poder e/ou dever educar e educar-se? Ainda: pode-se concluir que o homem adulto esteja, necessariamente já educado? Como conciliar ou entender certas colocações ou movimentos que visam, então, a "educação de adultos"?

Por tratar-se de um processo *permanente*, o *processo educacional* visa não só o "educando" entendido por muitos como "futuro adulto", mas, também, o adulto mesmo, enquanto perdurar ou permanecer sua existência e sua capacidade de relacionamento com o mundo, com os demais homens e consigo mesmo. Como, pois, entender ou precisar um "quando", um "antes", um "agora", um "depois" neste *processo permanente?*

Se se encarar a questão sob o prisma lógico, cronológico e até mesmo psicológico, ter-se-á necessidade de uma concepção predominantemente linear, numa sucessão constante de causas e efeitos, de etapas anteriores e posteriores, onde o que surge exclui o precedente. No entanto, a questão torna-se mais compreensível e assume um aspecto totalmente diverso, se o *processo educacional* for encarado dentro de uma perspectiva ou "seqüência" dialética, uma vez que tal *processo* implica na interpenetração de "fases", "etapas" ou "momentos" que se implicam mutuamente, onde as partes, em determinados instantes, se afirmam e/ou se negam, umas mais outras menos, sem, no entanto, perderem jamais o caráter de reciprocidade dentro de um processo de totalidade. Neste sentido, é que se pode dizer que em um *processo educacional permanente* haverá momentos em que o homem poderá tornar-se (ou ser considerado como) *"objeto"* da ação educadora de outros, e, reciprocamente, haverá momentos em que tornar-se-á (ou será considerado) *"sujeito"* de uma ação *auto* e/ou *hetero* educativa. É, pois, neste movimento dialético que *sujeito* e *objeto* se negam, se afirmam, se entrelaçam, se interdependem dentro da totalidade de um *processo* único envolvendo concomitantemente teorias e práticas educativas, tanto na sociedade, na escola, na família, em cada homem, como no próprio meio onde se exerce o esforço humano, dentro de um *processo permanente* sujeito a constantes e necessárias reformulações. É o que observa LEGRAND quando diz que "cada período que vivemos apresenta, pois, esta dupla característica de ser ao mesmo tempo uma fase origi-

nal e insubstituível e uma preparação para as fases ulteriores. E não somente a infância, mas também a adolescência, o início da vida adulta, a maturidade e os momentos que ao mesmo tempo põem termo e trazem uma conclusão à existência, têm esta característica de ambivalência" [6].

A "CONSCIÊNCIA CRÍTICA", UMA CONSTANTE NECESSÁRIA

Esta maneira de encarar o *processo educacional* implica, necessariamente, num questionar constante sobre os "modos" e os "fins" deste processo educacional permanente. *O que* fazer? *Como* fazê-lo? *Onde* e *como* fundamentar a prática educativa? Que caminhos seguir e que métodos adotar? Até que ponto a instituição escolar pode e/ou deve contribuir para o desenvolvimento deste *processo*? Ou melhor, desde que tal instituição existe, qual seria exatamente a função da escola neste processo? Ou ainda, mais exatamente, qual seria a função deste *processo educacional permanente* dentro ou frente às instituições educacionais, sobretudo com relação às escolas? Como, pois, explicitar crítica e re-flexivamente o papel e os fundamentos da ação educadora? Quais seriam os tipos de relacionamentos entre seres que educam, são educados e se educam reciprocamente? Ainda: seria possível precisar tais tipos de relacionamento?

Processo educacional permanente e *homem* parecem estar vital, decidida, original e existencialmente relacionados. Sem pretender descer a indagações que, necessariamente, implicariam num estudo bastante mais acurado — que, no entanto, não cabe nos limites desta re-flexão — limitar-me-ei a considerar o *homem* segundo aqueles "elementos fundamentais de sua própria estrutura: situação, liberdade e consciência". Sendo que, "considerados isoladamente, cada um destes aspectos se comporta como síntese de pares antitéticos. Na situação, descobrem-se dois pólos: a natureza e a cultura; na liberdade, adesão (responsabilidade) e opção (criatividade); na consciência, irreflexão e reflexão" [7] uma vez que "trata-se do homem-em-situação, dotado de consciência e liberdade, agindo *no* mundo, *com* o mundo e *sobre* o mundo" [8]. Isso significa que o homem sente como que necessidade profunda, existencial, *permanente*, de ocupar todas as dimensões ou possibilidades de sua própria existência, esforça-se por afirmar-se como "originalidade consciente e responsável", tentando escapar ao *anonimato* onde é colocado. Ora, através de suas vivências *no* mundo, *com* o mundo e *sobre* o mundo, é que o homem manifesta sua poderosa "originalidade" como ser humano sujeito e objeto da ação educadora. E porque é o homem capaz de assumir uma atitude consciente, crítica, original e originante, é que ele se torna capaz de significar e sistematizar a sua ação, bem como o *processo educativo* de si mesmo e dos demais homens, não só significando-a ao sistematizá-la, mas porque sistematizada, portadora de um "novo significado" dentro da sua história, dentro da sua cultura, dentro de um *processo educacional permanentemente consciente*. Nesta ação sistematizada, com a qual (ou pela qual) se desenvolve o *processo educacional permanente*, instaura-se a "condição de possibilidade da atividade sistematizada e, portanto, a

consciência re-fletida"[9]. Eis porque o *processo educacional permanente* pode e deve desenvolver-se como ação intencional, isto é, como processo "sistematizado". Neste sentido, pode-se falar, então, em "fases" ou "etapas" dentro deste mesmo processo, uma vez que tal *processo* refere-se antes a um modo de o homem estar-no-mundo, consciente, reflexivo, crítico, dialético. Parece mesmo que esta característica *permanente* do *processo educacional* situa o homem no fluxo mesmo da vida, impedindo-o de estacionar no comodismo ou conformismo de situações conquistadas, projetando-o numa dinâmica de re-visão e reformulação constantes. Somente nesta atitude de questionamento constante é que o homem é capaz de perceber que os seus feitos bem sucedidos, bem como os seus fracassos, são apenas momentos — de caráter bastante relativo — dentro de uma totalidade existencial mais ampla e mais significativa: Caracterizado como "situação", "liberdade" e "consciência", o homem assumirá como existencial o espírito de questionamento constante que, longe de trazer-lhe segurança, abrir-lhe-á incontáveis questões e possibilidades de risco que deverá enfrentar. Um destes riscos, certamente, é o de ser, ao mesmo tempo, educador e educando, num mundo em que cada ato e cada momento leva o signo da contribuição ou omissão de cada homem...

Pode-se, pois, indagar se a função precípua de uma ação educativa sistematizada, não seria a de conscientizar o *homem* a concentrar seus esforços no ato de buscar e questionar sempre?

COLOCAÇÕES E PROPOSIÇÕES FINAIS

Observa ainda o Prof. SAVIANI[10] que a ação educativa assim como "as demais atividades humanas, inscreve-se naquele processo dialético que permite passar da ação (fundada no senso comum e destituída de espírito crítico) à ação (fundada na ideologia como sistematização crítica) pela mediação da reflexão". Isso parece significativo dentro do que se procurou delinear como *processo educacional permanentemente consciente,* uma vez que "re-flexão" é entendida, aqui, como atitude questionadora, isto é, *filosófica,* como um instrumento necessário ao homem para se acompanhar e acompanhar — de modo consciente e crítico — *o processo educacional permanente.*

Em outras palavras, uma re-flexão por parte daquele que se sente responsável pelo processo educacional, não a partir de teorias e/ou práticas pré-concebidas ou transplantadas, mas — num movimento de re-flexão dinâmico, permanente, dialético, consciente, crítico — a partir da própria ação educadora mesma, permitindo à consciência "educadora" efetuar incursões pelos campos do saber e do agir humanos, mas retornando à ação educadora mesma — num esforço de re-formulação e re-flexão constantes — projetando-se, a seguir, para novas formulações, novos planos, novas etapas, novos métodos, novas técnicas. Assim, *o processo educacional permanentemente consciente,* longe de se esgotar e/ou se estratificar, assumirá as reais dimensões de sua significação histórica e existencial, pelo fato de poder ser sistematizado e sistematizador, e, conseqüentemente, pos-

sível de ser constantemente reformulável e reformulador.

Aqui fica, portanto, uma proposta aos ilustres participantes da Segunda Semana Internacional de Filosofia: já que a temática central gira em torno da "Filosofia da Educação", seria oportuna uma re-flexão sobre o conceito de *educação,* e sobre o papel da consciência crítica (filosófica) na atividade educacional. Conseqüentemente, uma re-flexão sobre os *fins* e os *meios* deste processo educacional permanente como algo dinâmico, e, por isso mesmo, constantemente reformulável e necessariamente reformulador. Reformulável porque continuamente questionável e questionador. Reformulável, questionável, reformulador e questionador, porque existencialmente *humano.* E, porque existencial, capaz de permitir levar adiante o processo histórico da "hominização" (eu diria "personalização") que "consiste em permitir a tomada de consciência da nossa plena humanidade como condição e obrigação: como situação e projeto" [11].

BIBLIOGRAFIA

FURTER, P. — *Educação e Vida,* 3ª ed., Vozes, Petrópolis, 1970.

FURTER, — P. — *Educação e Reflexão,* 5ª ed., Vozes, Petrópolis, 1972.

PINTO, V. A. — *Ciência e Existência,* Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.

REBOUL, O. — *La Philosophie de l'Éducation,* col. S. U. P., Presses Universitaires de France, 1971.

SAVIANI, D. — *Educação Brasileira — Estrutura e Sistema,* Ed. Saraiva, São Paulo, 1973.

VÁZQUEZ, A. S. — *Filosofia da Praxis,* Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

REVISTA *Educação Hoje,* n.os 2 (Março/Abril — 1969) e 10 (Julho/Agosto — 1970), Ed. Brasiliense, São Paulo.

NOTAS

1. São Paulo, 1º semestre de 1973.
2. CRETELLA JUNIOR, J. e CINTRA, G. de ULHÔA, in "Dicionário Latino-Português", 7ª ed., Cia. Edit. Nac., São Paulo, 1956, encontram-se: 1) à pg. 390: *Educo, are* — criar, instruir, ensinar, gerar; 2) à pg. 390: *Educo, ere* — fazer sair, lançar ou atirar para fora; 3) à pg. 387: *E* ou *Ex* — a partir de; do interior de; de (com a idéia de movimento de dentro para fora); 4) à pg. 382: *Duco* — guiar, conduzir, levar; 5) à pg. 968: *Procedo, ere (processus)* — ir para diante, marchar, caminhar. Donde "processo educativo" seria, então, aquele movimento que visa orientar e tirar para fora as possibilidades do educando. Seja como for, é neste sentido que estes termos são assumidos nesta re-flexão.
3. Seja qual for o conceito que se tenha de *homem* ou de *educação,* parece indiscutível o fato de que toda e qualquer atividade educativa parece visar o homem, quer como sujeito, quer como objeto, quer como ambos.
4. No capítulo "Sistema e Estrutura", (cfr. SAVIANI, D. *Educação Brasileira — Estrutura e Sistema,* pg. 72 e segs., Ed. Saraiva, S. Paulo, 1973) o eminente Professor assinala

que "o que caracteriza de maneira decisiva a distinção entre os dois termos (estrutura e sistema) é o fato da noção de estrutura não preencher o requisito da intencionalidade" característica básica do sistema. (Cfr. op. cit. pg. 75).

5. CRETELLA JUNIOR, J. e CINTRA, G. de ULHÔA, in op. cit., pg. 884 encontra-se: *Permaneo* (per-maneo) com o significado de permanecer, perseverar, durar até o fim, persistir.
6. LEGRAND, P. — *Significados da Educação Permanente,* apud "Educação Hoje", nº 10, Julho/Agosto de 1970, pgs. 14 e 15, Edit. Brasiliense, São Paulo, 1970.
7. Cfr. SAVIANI, D. in op. cit., pg. 61.
8. Cfr. SAVIANI, D. in op. cit., pg. 65.
9. Cfr. SAVIANI, D. — in op. cit., pg. 71.
10. Cfr. SAVIANI, D. — in op. cit., pg. 82.
11. FURTER, P. — *Educação e Vida,* 3ª ed., pg. 159, Vozes, Petrópolis, 1970.

O ENSINO E O FUTURO DA FILOSOFIA NO BRASIL

HANNS LUDWIG LIPPMANN

O título do presente trabalho pode ser lido de múltiplas maneiras, todas elas legítimas e contidas na intenção do autor deste trabalho.

São muitos que perguntam, atualmente, qual será o futuro do ensino da filosofia no Brasil? Será que vale ainda a pena estudar filosofia? Será que os cursos de filosofia vão morrer a prazo curto de inanição? Sabemos que tais indagações envolvem assuntos mais ou menos explosivos, desencadeando cargas emocionais, que dificultam freqüentemente a discussão desapaixonada do tema, posto de lado com o argumento contundente "primum vivere, deinde filosofare".

Admitimos que o estudo das grandes reformas, que vem a ser implantadas no Brasil, a partir de 1969, nos três níveis do ensino, possa levar à conclusão precipitada, de que a intenção do legislador não tenha sido favorável, nem a abertura de novos cursos de filosofia, nem mesmo à manutenção dos já existentes. Tal interpretação apresentar-se-ia robustecida pela comparação da atual legislação do ensino com os dispositivos da legislação anterior, que, aparentemente dava maior realce ao estudo da filosofia, reservando-lhe uma posição privilegiada dentro do sistema educacional. Enquanto a Reforma Capanema impunha o estudo obrigatório de "Filosofia" a todos os estudantes da modalidade "clássica" do curso colegial, a Lei n.º 5.692/71 apenas admite essa disciplina como optativa entre as oferecidas pelos colégios de 2.º grau. Também as antigas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, nas quais se ensinavam muitas ciências e muita literatura e pouca Filosofia, perderam o seu prestígio jurídico-formal, depois de não serem mais consideradas prioritárias na estruturação de novas universidades conforme recomendava na antiga legislação o Decreto-Lei n.º 8.457/45. Nas atuais Universidades estão desaparecendo as Faculdades de Filosofia, dando lugar às Faculdades de Educação, aos Institutos de Letras, Artes e Comunicação e aos Institutos básicos de Ciências, fi-

cando garantida a sobrevivência dos teimosos cursos de filosofia através da existência do Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Também admitimos que diminuiu bastante o afluxo de candidatos à matrícula nos cursos de filosofia, à medida em que se reduzia cada vez mais o ensino de "filosofia" nos estabelecimentos de ensino de 2.º grau.

Todavia, esse confronto entre duas fases do desenvolvimento da condição pedagógica no Brasil não nos induz a conclusões pessimistas a respeito do futuro da Filosofia. Também não acreditamos que os privilégios atribuídos por Decretos dos antigos legisladores tenham sido mais úteis ao desenvolvimento duma autêntica consciência filosófica do que o sadio realismo que inspira a implantação da reforma nos cursos de 1.º e 2.º graus de ensino. A nova reforma de ensino, conciliando harmoniosamente a terminalidade com a continuidade da educação, culmina de um lado na profissionalização do educando, abrindo-lhe, de outro lado, as portas para continuar os seus estudos em qualquer uma das modalidades de 3.º grau. Sustentamos, pois, que a atual conjuntura pedagógica, longe de ser desfavorável ao desenvolvimento dos estudos de filosofia, muito pelo contrário permite a visão antecipada de um radioso porvir.

I — O ESTUDO DA FILOSOFIA NOS CURSOS DE 2.º GRAU

O ensino da filosofia só beneficia um número reduzido de educandos; cultiva e faz surgir vocações filosóficas, desde que ministrado em ambiente propício a uma educação individualista. É necessariamente elitizante e, dificilmente, permitiria uma comunicação didática proveitosa para uma grande população escolar através dos meios de comunicação de massa. A antiga escola brasileira seguia o modelo francês do ensino secundário, que considerava o ensino da filosofia como o remate da educação do nível médio capaz de proporcionar uma visão geral de toda a realidade, conforme declarações de alguns dos mais categorizados defensores dessa opção pedagógica.

> "La classe de philosophie est le couronnement naturel des études secondaires de l'éducation humaniste. Un collège sans classe de philosophie est un corps décapité." (CHARMOT, F. — "La teste bien faite", — Spes, Paris, 1931, pg. 197).
>
> "La philosophie est essentielle à tous ceux qui doivent se contenter de l'instruction secundaire; il faut qu'ils emportent de leurs études des conclusions générales sur la nature, sur les lois at les fins de l'existence, soit individuelle, soit collective."
>
> FOUILLÉE, A. — "L'enseignement du point de vue national", Hachette, Paris, 1891, pg. 106).

Acreditamos que um aluno, ainda que não goste de matemática, possa ser obrigado a estudar matemática com proveito, mas duvidamos que a mesma obrigatoriedade surta efeitos positivos, quando se trata proporcionar conclusões gerais a respeito da natureza, a respeito das leis e dos fins da existência a quem nunca sentiu necessidade de tais conclusões e não tem o menor interesse por elas.

Outros pensadores dão menos importância às conclusões pré-fabricadas, preferindo formar nos educandos uma atitude filosófica de avaliação crítica da realidade, tarefa espinhosa e ingrata que dificilmente pode ser conciliada com os ideais didáticos da escola de nossos dias, uma vez que atinge quando muito, apenas a 15% dos alunos de cada sala de aulas.

> "Le professeur de philosophie est là seulement pour enseigner que la vérité est la recherche de la vérité." (GUSDORF, Georges — "Pourquoi des professeurs?" — pg. 256)
>
> "Les professeurs de philosophie n'enseignent pas pour qu'on les croie, mais pour éveiller la raison; et les étudiants en philosophie mont redevables à leur maître de se libérer de lui." (Jacques MARITAIN: "Philosophie de l'Éducation", — pg. 87).

Destarte, só podemos constatar com satisfação que uma disciplina de resultados duvidosos no ensino de nível médio, com objetivos vagamente formulados, foi substituída, nos novos currículos que surgiram simultaneamente com as grandes reformas na Educação Brasileira pelas aulas de Educação Moral e Cívica, disciplina que visa não apenas comunicar conhecimentos, mas sobretudo a formação da personalidade do futuro cidadão.

É que o Decreto-Lei n.º 869/69 estabelece a obrigatoriedade da Educação Moral e Cívica em todos os grupos e ramos de escolarização, quer como disciplina, quer como prática educativa. Isso equivale à exigência de comunicação, pelo educador, e de conscientização, pelo aluno, dos princípios (disciplina) e da prática educativa conseqüente de atos morais e cívicos, na busca de hábitos operativos desejáveis que estruturam a personalidade dos educandos. Tendo em vista que a Educação Moral e Cívica diz respeito, fundamentalmente, ao indivíduo e à comunidade, aos valores permanentes que formam a personalidade, e, portanto, ao "Homem Moral" e ao "Homem Cívico", ela apresenta conteúdo relacionado com os valores do homem e os ideais de sua conduta, impregnado de fé, esperança e caridade, prudência, fortaleza, justiça, liberdade, solidariedade, capacidade de renúncia e espírito de sacrifício, responsabilidade e lealdade.

Ora, toda educação moral deve, a partir de uma moral heterônoma, moral imposta e consentida, conduzir o educando para a moral autônoma, ou seja, moral voluntariamente afirmada e livremente praticada.

> "L'individu moral n'est pas celui qui se pose, sans cesse des questions de morale, mais celui qui vit sa morale avec la totalité de son être, celui dont les passions, les intérêts, les désirs sont devenus moraux." (E. WEIL — "Philosophie Morale", — Paris, — Vrin, — 1961, — pg. 169).

Todos concordam que um professor de moral precisa de uma boa base filosófica, que não se deve limitar ao domínio da ética, mas abranger uma fundamentação metafísica sólida, sem esquecer a necessidade de elaboração sistemática de "uma ontologia do homem brasileiro", tema indispensável a quem pretende formar o cidadão brasileiro para o dia de amanhã, nos termos em que este problema foi colocado pelo

ilustre professor Tarcísio Meireles Padilha.

II — O ENSINO DA FILOSOFIA NOS CURSOS UNIVERSITÁRIOS DE GRADUAÇÃO

Já assinalamos a existência de queixas referentes a um aparente esvaziamento dos cursos de filosofia, em nível universitário. Não acreditamos que tais queixas procedam. Atribuir ao curso de filosofia a primordial tarefa de formar professores de filosofia para os estabelecimentos de ensino de 2.º grau é indiscutivelmente uma distorsão alienante, tão inautêntica quanto as pseudo-vocações dos que buscam no estudo da Filosofia uma solução de seus conflitos de personalidade ou uma satisfação de suas necessidades religiosas, conforme já assinalava com muita propriedade Gabriel MARCEL escrevendo:

> "Quand on dit PHILOSOPHE, c'est en fait presque toujours au professeur de philosophie que l'on songe". ("Les hommes contre l'humain" — pg. 205).

O Curso de bacharel em filosofia, visando apenas o saber desinteressado, é o curso que no dizer do eminente Professor Georges GUSDORF, realiza de forma mais pura o ideal de uma universidade em busca de uma síntese que conduz à autêntica sabedoria. Estudar filosofia não significa apenas receber o cabedal do saber constituído, mas também o próprio filosofar e a pesquisa filosófica, indissoluvelmente vinculados com as atividades de ensino.

De outro lado, nenhuma época antes da nossa estava tão extensamente engajada em cultivar as mais diferentes formas de especialização filosófica.

Enquanto de um lado se constata uma certa hipertrofia da área constituída pela História da Filosofia, de outro lado se verifica uma intensa produção filosófica nos domínios interdisciplinares onde se multiplicam os trabalhos sobre antropologia filosófica, filosofia da história, filosofia jurídica, filosofia da linguagem, estética, lógica axiomática, filosofia das ciências, filosofia da técnica e da tecnologia, filosofia da educação e outros mais. A atual legislação de ensino vigente no Brasil estimula o estudo de todas essas especializações, quer como disciplinas obrigatórias, quer como matérias optativas dos currículos dos cursos universitários de graduação.

III — A FILOSOFIA NOS CURSOS UNIVERSITÁRIOS DE PÓS-GRADUAÇÃO

Nos últimos anos, em obediência a exigências legais da reforma do ensino, as universidades estão dando ênfase cada vez maior aos cursos desenvolvidos em nível de pós-graduação, com o objetivo de desenvolver cada vez mais uma mentalidade orientada para a investigação científica. Infelizmente, com exceção de algumas poucas iniciativas isoladas não se aproveitou a grande contribuição que poderia dar a filosofia para esse esforço de consolidação do saber universitário.

É que os resíduos da respectiva positivista, dominante no Brasil do início do século vinte, até hoje se refletem sobre a educação brasileira, fazendo com que seja

supervalorizado o papel do pensamento científico e desconsideradas as advertências que alertam contra uma deformação intelectual, caracterizada pela perda da capacidade de compreensão da necessidade de integrar a multiplicidade difusa dos resultados do esforço científico na visão de conjunto duma grande síntese.

Sobrevém que a atitude do cientista é quase sempre analítica e "reducionista. O cientista tende a explicar o complexo pelo mais simples, o "mais" pelo menos. Particularmente no domínio das ciências do homem se faz sentir a vocação destruidora do "reducionismo científico". Reduzir os valores e fatos psíquicos e sociais, explicar os atos éticos, estéticos ou, mesmo religiosos, a partir de desejos recalcados ou de considerações econômicas significa negar a própria realidade autônoma do valor. Se a ciência não conhece se não os objetos, cujas relações exprime por um simbolismo matemático, tudo o que não for representável como objeto, será por ela negligenciado ou afastado como irrelevante.

Tais atitudes de nihilismo metodológico não se aplicam apenas ao espírito pensante, mas também ao sabor das qualidades sensíveis e à profundidade do ser enquanto ser. Usando a linguagem de Gabriel MARCEL poderíamos dizer, que a preocupação excessiva com os *"problemas"*, identificados nos "objetos" que posso cercar e analisar, me fará perder toda a capacidade de aperceber-me do "mistério", ou sejam aquelas questões "em que eu mesmo estou engajado" e que são, por isso mesmo, intraduzíveis na linguagem precisa, mas limitada, da ciência. Já dizia Friedrich Nietzsche que a ciência "não é, senão um ensaio de criar para todos os fenômenos uma linguagem cifrada comum, capaz de calcular, portanto, de dominar, mais facilmente, a natureza". Para além das lutas da ciência, a filosofia permanece como disciplina reflexiva com o poder de despertar a nossa consciência para questões fundamentais: antes de tudo a questão da integração dos resultados isolados das ciências numa visão de conjunto. Essa tarefa integradora deverá ser desempenhada através dos estudos universitários em nível de pós-graduação. O estudante do 1.º e 2.º graus do ensino deve antes de mais nada, assimilar FATOS e dados concretos. Cabe aos cursos universitários, em nível de graduação, despertar e estimular a avaliação crítica dos dados anteriormente aprendidos, enquanto os cursos de pós-graduação deveriam proporcionar oportunidade de integrar as partículas dos conhecimentos isolados num todo inteligível, aplainando o caminho do caos ao "logos".

CONCLUSÕES

Admitindo como válidas as premissas acima delineadas acreditamos ser de toda conveniência que a 2.ª Semana Internacional de Filósofos Católicos, realizada em 1974, em Petrópolis, — Estado do Rio de Janeiro, adote como sua à recomendação a ser apresentada ao Egrégio Conselho Federal de Educação no sentido de exigir como obrigatória, para a validade de qualquer curso de pós-graduação, a exigência de um domínio conexo de filosofia, referente, direta — ou indiretamente à área de concentração escolhida pelo interessado.

FILOSOFIA E INTERDISCIPLINARIDADE

HILTON F. JAPIASSÚ

Nesta breve Comunicação, não pretendo expor os complexos problemas que a epistemologia das ciências humanas coloca hoje ao saber filosófico, nem tampouco resumir o trabalho de pesquisa que venho realizando neste domínio, mas dizer aos ilustres congressistas aqui reunidos, as razões que me levaram a interessar-me por um tipo de análise epistemológica suscitada por esta peripécia intelectual de nossa cultura, que é o advento das ciências humanas, cuja originalidade é constituída, me parece, por uma ambigüidade: de um lado, há uma exigência de *inteligibilidade* ou de *transcendência*, isto é, de um *a priori* mais ou menos velado, raramente declarado; do outro, uma exigência de *positividade* que dificilmente consegue impor sua pretensão de assegurar controles intersubjetivos universais.

Assim, o problema inicial que presidiu às minhas investigações, foi o binômio: filosofia e ciências humanas. No contexto da epistemologia geral, quis mostrar que a filosofia poderia estar presente, poderia operar como parte integrante, como personagem ativo e passivo, e não, ser colocada entre parênteses e, muito menos ainda, ser previamente taxada de invalidade epistemológica. Porque as questões de epistemologia não são pura e simplesmente as de lógica ou de metodologia, mas são *função da realidade mesma* das coisas que as ciências humanas investigam. Neste sentido, elas têm sempre uma *vertente filosófica*. Esta só poderia ser eliminada de modo artificial e, em última análise, prejudicial às próprias ciências humanas.

Concebo a epistemologia das ciências humanas como esta disciplina que utiliza "grelhas de interpretação", onde aparecem mais ou menos explicitamente pressupostos filosóficos. Daí ela ser menos a *descrição* dos *métodos*, dos *resultados* ou da *linguagem* "da" ciência ou "da Razão" nas ciências, do que esta *reflexão crítica* permitindo-nos extrair, em primeiro lugar no sentido de *descobrir*, em seguida de analisar, os *problemas* tais como eles se colocam ou deixam de se colocar, são resolvidos ou desaparecem no pro-

cesso de gênese, de estruturação e de desenvolvimento dos conhecimentos científicos. Quer dizer: a epistemologia das ciências humanas submete a prática dos cientistas a uma *reflexão* que, diferentemente da teoria clássica do conhecimento, aplica-se, não mais à natureza e ao valor do conhecimento, não mais à ciência feita, à ciência *verdadeira,* da qual se deveria apenas descobrir as condições de possibilidades, de coerência ou os títulos de legitimidade, mas que se aplica às ciências em vias de se fazerem e em suas condições *reais* de realização.

Neste sentido, quais os problemas mais importantes que constituem o objeto de nossa disciplina? Com efeito, aquilo *pelo que* a epistemologia das ciências humanas se interessa, aquilo *de que* ela se ocupa, em conformidade com aquilo que ela *visa,* consiste em saber *como* se formam, como se desenvolvem, como funcionam ou se articulam os conhecimentos: a) tais como eles estão sendo elaborados pelos "especialistas", enquanto estes são ao mesmo tempo sujeitos e objetos de conhecimento, enraizados num determinado contexto social; b) na medida em que, por um lado, as ciências humanas podem ser reagrupadas segundo certa comunidade de objetos, de pontos de vista ou de métodos; e na medida em que, por outro lado, elas se distinguem das ciências naturais por uma maneira própria de atingir a objetividade científica sobre um objeto que, aliás, não é um objeto: o homem.

Portanto, quis mostrar que, aquilo que as ciências humanas nos ensinam *sobre* o homem, é de natureza a nos informar sobre a gênese e a estruturação dos conhecimentos. Isto significou responder a duas questões: o que é que, *de fato,* elas nos revelam sobre as condutas humanas? Quer dizer: que aspectos do homem podem elas atingir e explicar por seus métodos próprios? A segunda: o que é que, no homem, permanece inacessível a esses métodos? Assim, interroguei-me, não somente sobre os *limites de fato* que encontram as ciências humanas, mas também sobre seus *limites de direito*: os que resultam das modalidades mesmas do conhecer e dos métodos utilizados. O que julguei extremamente importante é que *os* conhecimentos *sobre* o homem devem pressupor *um* conhecimento *do* homem. Em seguida, pareceu-me que as ciências humanas poderiam, cada uma segundo sua abstração metodológica própria, *cooperar* nesta busca de uma nova *consciência-de-si* para o homem, e, constituir, assim, uma autêntica *antropologia reflexiva,* que não seria uma filosofia sintética das ciências humanas, mas esta disciplina extra-científica cuja função deveria ser procurada na conjunção de seus três papéis:

1. colaborar com as ciências humanas tendo em vista a elaboração dinâmica de um conceito de homem comum às diversas disciplinas em interação;
2. fornecer os elementos indispensáveis de crítica e de justificação dos fundamentos das ciências humanas;
3. coordenar e organizar todas as informações concernentes ao homem tendo em vista fornecer-lhe uma concepção de si mesmo.

Para conseguir isto, pareceu-me necessário, de um lado, analisar a *diversificação* das disciplinas e

tentar compreender sua *significação;* do outro, tentar compreender *porque* e *como* era necessário recorrer a uma *démarche* interdisciplinar, cujo *sentido* é o de reconstituir a *unidade* do *objeto* que a fragmentação dos métodos esfacela inevitavelmente. Não podemos negar este fato: há um conjunto de conhecimentos parciais constituídos, bastante diversificados, que, de um modo ou de outro tomam, senão o homem, pelo menos os fenômenos humanos como objeto de estudo e de constituição coerente do saber, e culminando em técnicas bastante eficazes. O problema que me coloquei foi o de saber *como tudo isso poderia articular-se*: qual é a disciplina que se esforça por *totalizar* essas diferentes perspectivas? Devemos aceitar a posição segundo a qual, no plano do *conhecimento,* as ciências humanas se coordenam elas mesmas por suas relações interdisciplinares, e, no plano de sua *utilização,* este permaneceria o papel da filosofia, mas justamente enquanto "sabedoria coordenadora dos valores", pois o terreno da ação ultrapassa o conhecimento e supõe engajamentos? Ou será que podemos recusar esta tendência "tecnocratizante" a constituir uma "ciência da ciência", em nome precisamente de uma *antropologia reflexiva* que, não somente pode, mas deve desenvolver-se num diálogo vivo com as ciências?

Se adotamos esta segunda posição, é para que o homem possa tomar uma autêntica consciência-de-si, verdadeiramente apta a fazê-lo superar a alienação em que se encontra face ao tipo de racionalidade científica atual. Já se foi o tempo, me parece, em que uma antropologia podia se constituir sobre si mesma, por introspecção ou metodologia transcendental. Hoje em dia, estamos acuados pela pesquisa interdisciplinar, em que cada ciência, partindo de suas objetividades legítimas, aceita fechar um "círculo estrutural reflexivo", praticando um retorno às suas decisões constitutivas para tomar consciência de seus limites de validade. Os sentidos positivos elaborados por cada um dos saberes parciais sobre o homem só poderão ser unificados, retomados e tornados coerentes, no interior de um esforço de *compreensão-de-si,* isto é, de um saber reflexivo *do* homem sobre si mesmo. E foi esta vertente epistemológica da filosofia, ou este enfoque filosófico da epistemologia, que me fez tomar consciência de que os processos de *especialização* e de *diferenciação* das ciências humanas são fontes geradoras de distâncias e de ignorâncias recíprocas entre os especialistas: eles engendram o esmigalhamento das disciplinas pela compartimentação das faculdades universitárias, pela criação de uma hierarquização rígida e pela manutenção de uma prudência metodológica que freia a pesquisa das interações entre as disciplinas. Por isto, quis realçar os contatos, as trocas e as relações entre as disciplinas, tendo em vista aproximá-las, compará-las, confrontá-las e, na medida do possível, integrá-las. A análise das relações interdisciplinares nos permite extrair certo conhecimento comum às diferentes disciplinas e já nos revela a possibilidade de certa *unidade* do saber sobre o homem. A interdisciplinaridade se apresenta antes de tudo como um *princípio de organização* dos conhecimentos que modifica os conceitos, os princípios e os pontos de junção das disciplinas,

criando assim uma *coordenação* dos conhecimentos que elas fornecem, tendo em vista uma *finalidade* conscientemente perseguida, o que implica o recurso a *princípios normativos* ultrapassando, assim, a concepção meramente empírica das ciências humanas. O que está em jogo é o *agenciamento* das disciplinas para uma *axiomática comum* ou "objetivo de sistema global": pesquisa de valores, de normas ou de uma política para guiar a ação. Aliás a interdisciplinaridade se apresenta como um tríplice protesto: a) contra um "saber em migalhas", pulverizado entre uma multidão de especialidades em que cada uma se fecha sobre si mesma como que para fugir ao verdadeiro conhecimento; b) contra o divórcio crescente entre uma universidade cada vez mais compartimentada e a sociedade; mas, simultaneamente, contra essa própria sociedade, na medida em que ela limita o indivíduo a uma função estreita e repetitiva, impedindo-o de desenvolver todas as suas potencialidades e aspirações (cf. a unidimensionalização do homem moderno); c) contra o conformismo das "idéias recebidas" e das situações adquiridas. Neste particular, o papel da filosofia é fundamental. Não se trata de arvorar-se em instância superior que viria ditar às ciências humanas as leis de seus métodos e de sua fundação. A filosofia não tem o direito de trazer *de fora,* à pesquisa interdisciplinar, um conjunto de conceitos *transdisciplinares* já prontos. Aliás, nenhum *diktat* desta ou daquela filosofia poderá ser aceito pelos cientistas. Trata-se, isto sim, de mostrar-mos a importância que, não somente pode, mas deve ter, na pesquisa interdisciplinar, uma filosofia em trabalho, uma filosofia que, sem renunciar a seu método próprio, procure penetrar no espírito científico a fim de que, juntamente com os especialistas, e enquanto estes constroem criticamente suas ciências, possam ser elaborados conceitos transdisciplinares. O papel da filosofia consiste, pois, em se apresentar como a *instância crítica* no interior da *démarche* interdisciplinar (papel hermenêutico) ou, então, como esta instância capaz de fazer a unidade do objeto, pois cabe ao filósofo lembrar aos cientistas que eles não poderão, com seus saberes positivos, *totalizar o sentido*: ao contrário, deverão estar sempre abertos à história e aos acontecimentos.

Portanto, creio que, num projeto interdisciplinar, o papel da filosofia seria antes de tudo de impedir que uma ciência particular venha a hipertrofiar-se em mito totalizante. Na medida, porém, em que este projeto se situa no *nível prospectivo*, no nível da *tarefa*, quer dizer, da realidade concreta dos empreendimentos humanos, a interdisciplinaridade se realiza entre disciplinas *operantes* ou *cooperantes* e, neste sentido, a filosofia poderá intervir para a descoberta do objeto comum às várias disciplinas que se interagem: o homem. Com efeito, nenhuma disciplina particular poderá descobri-lo isoladamente, pois cada uma já tem seu objeto particularizado e, de fato, *abstrato*. Na medida, por outro lado, em que o projeto interdisciplinar se situa no *nível retrospectivo*, ou seja, dos saberes já constituídos, torna-se imprescindível a intervenção da atividade *reflexiva*, eminentemente *crítica*, tendo por função, não mais agir diretamente sobre o real a ser construído, so-

bre a história a ser orientada, mas refletir sobre o *sentido* dessa intervenção. A atividade reflexiva isola provisoriamente a experiência do saber para determinar sua estrutura e relacioná-la com o ato fundador do sentido. Ela visa a unidade deste objeto do saber, por uma crítica de suas diferentes apreensões e por uma reflexão sobre os conceitos e os métodos utilizados. Assim, a filosofia se torna ao mesmo tempo reflexão sobre a linguagem, epistemologia e hermenêutica das ciências humanas, procurando desvendar as condições que tornam possível a unidade do saber fornecido por essas disciplinas, tanto do lado do objeto do saber quanto do lado do sujeito que o elabora. Certamente, a filosofia não *constitui* o sentido, mas, ao explicitá-lo, ela o *funda,* quer dizer, o *desvela* e o *justifica.* Todavia, sem o nível *prospectivo,* da *tarefa,* a atividade reflexiva estaria fadada à esterilidade e ao impasse. Em contrapartida, sem o nível *retrospectivo,* da *reflexividade,* a tarefa interdisciplinar estaria condenada ao pragmatismo e ao arbítrio.

Gostaria de concluir levantando três questões que me parecem exigir a atenção dos filósofos:

1. Em primeiro lugar, estou de acordo com o Prof. Gusdorf para reconhecer que a crise atual das ciências humanas também é uma crise do homem contemporâneo e de seu pensamento, e que o homem deve ser o ponto focal que assegura a convergência de todas as disciplinas humanas. A filosofia atual, muito embora na ordem da *fundação* deva ser solicitada pelas ciências humanas, e na ordem da *concretização,* tenha necessariamente que passar por elas, parece-me, não digo incapaz, mas impotente para responder às questões cada vez mais precisas e pertinentes que lhe colocam as ciências humanas. Por outro lado, podemos igualmente constatar que o domínio ou o quase monopólio da racionalidade científica contemporânea sobre o homem é um dos fatos indiscutíveis de nossa cultura. Minha primeira questão será, pois, a seguinte: Se a filosofia não optar decididamente por refletir a partir dos conteúdos fornecidos pelas ciências humanas, não ficaria o conhecimento do homem entregue unicamente nas mãos dos cientistas?

2. Em segundo lugar, reconheço também a necessidade de se empreender uma pesquisa fundamental no quadro das ciências humanas, pesquisa que ressaltaria a importância e o sentido da unidade humana, e restabeleceria, assim, a reflexão filosófica em sua verdadeira vocação. Minha segunda questão é a seguinte: qual deve ser a posição da filosofia em face, não somente da objetividade legítima das ciências humanas, mas também desta vertigem de objetivação ameaçadora que consiste no esquecimento progressivo e rápido, entre os cientistas, de seus pontos de partida e das decisões constitutivas de seu saber? Em outros termos: como o homem contemporâneo pode tomar uma autêntica consciência-de-si susceptível de fazer desaparecer sua alienação pela cultura científica, sem, no entanto, correr o risco de criar uma antropologia doutrinal *a priori* e sintética das ciências humanas, uma filosofia a mais?

3. No domínio das ciências humanas, creio ter compreendido o esforço do Prof. Gusdorf como uma tentativa eminentemente in-

terdisciplinar de construir uma nova epistemologia, uma "epistemologia da convergência", estreitamente ligada à história das ciências humanas e à história da filosofia. Na verdade, neste domínio, ele nega a divisão do trabalho científico, coloca em questão os limites, as fronteiras e os fundamentos das atuais disciplinas humanas. Ademais, afirma que "o conhecimento interdisciplinar deve assumir a tarefa de constituir uma antropologia fundamental que deve reagrupar os dados fornecidos pelas disciplinas particulares". Ora, o saber reflexivo, me parece, impõe-se necessariamente todas as vezes que se pretende reconstituir a unidade desta imagem dissociada, fragmentada ou dissolvida do homem, para que este possa tomar consciência de si mesmo como um ser que tem uma identidade pessoal, e uma tarefa de existir e de agir. Minha terceira questão será: este conhecimento interdisciplinar, não indicaria uma forte tendência à "consciência reflexiva"? Será que podemos reconstituir este saber reflexivo do homem, independente das objetivações constituídas pelas diversas ciências humanas?

HISTORICIDADE E LIBERDADE, CONTRIBUIÇÕES DE TOMÁS DE AQUINO À EDUCAÇÃO BRASILEIRA

MARIA ISABEL M. PITOMBO

A filosofia da educação como pensamento reflexivo principia com a análise da possibilidade do ato de educar. Os seguintes problemas afloram de imediato: que se entende por natureza humana e seu relacionamento com a história e a cultura; seria possível educação, que supõe processo de modificar o educando sem condicionamentos e salvaguardando as liberdades? (Cfr. *Des Conditions de Possibilité de l'Education*, p. 97 e seg. — *Raphael Lévêque* e *Francine Best* no *Traité de Sciences Pedagogiques* — *Maurice Debesse* et *Gaston Mialaret* — Presses Universitaires de France — 1969).

Estas questões S. Tomas responde com formas perfeitamente aplicáveis à educação brasileira. Evitando as oposições e o materialismo antropológico de muitas das atuais teorias da educação, a tomista seria acolhida por um povo conciliador, oposto aos extremismos, por formação e mentalidade mais voltada para as concepções espiritualistas, artísticas e desinteressadas: o futebol brasileiro mais arte do que técnica; no carnaval a dança, o canto e a poesia se aliam; quando não perfeitamente esclarecidos, em religião, aderem em massa ao espiritismo, a umbanda. São as elites mormente as universitárias, que desvinculadas do povo professam o positivismo cientificista, o pragmatismo e o marxismo materialistas.

Numa perspectiva humanista, mas, juntamente progressiva, realista e prática é que vamos analisar S. Tomás.

Por natureza humana entende o Aquinatense a essência profunda do homem, sem concebê-lo como estrutura fixa, predeterminando e por conseguinte eliminando a história, nem mesmo como princípio absoluto e invariável de todas as variações humanas. "É mutável a natureza humana não sendo sinônimo de necessário em todos os tempos e lugares. Donde conclui Tomás de Aquino não ser imutável o direito natural. (*Suma*

Teológica II, II, q. 57, art. 2, arg. 1 e resp. ad 1).

A natureza humana é comparável ao tema musical, essencialmente idêntica nas variações e por isso mesmo essencialmente suscetível de evolução biológica, psíquica, e cultural-histórica, bem como expressões variadas, individuais e típicas (*Curso inédito de Psicologia Filosófica* — cap. I, n. 5 b — Crítica da teoria bergsoniana de substância — *L. Van Acker*).

A mutabilidade e a perfectibilidade da antropologia tomista explicam-se pelo monismo psicológico, o espiritualismo e o hilemorfismo.

O fundamento do monismo psicológico reside na concepção hilemórfica segundo a qual o organismo e alma não se relacionam com duas coisas ou indivíduos, mas, como a matéria (potência) e a forma (ato) do mesmo indivíduo, que é o corpo humano no sentido integral do termo.

A forma substancial ou ato primordial do corpo vivo é alma, porque ao "corpo", enquanto matéria orgânica, confere atualmente a natureza viva e com estas as atividades características da vida como sejam as ações vegetativas e sensitivas, as de locomoção e da inteligência. Se o organismo não vivesse pela alma deveria viver pela matéria ou pelo menos por ser organismo, mas, neste caso todos os corpos ou pelo menos todos os organismos viveriam, o que é contrário aos fatos por haver corpos não vivos e organismos mortos.

Sendo forma substancial, espírito e matéria constituem um só ser e não dois, a alma apenas separa-se da matéria quando e na medida em que não é necessariamente forma do organismo e não se destrói com a morte deste.

O espiritualismo da antropologia tomista considera não as almas de todos os corpos, mas, só a alma humana como essencialmente independente de órgãos materiais e por isso mesmo superior e irredutível à matéria. A espiritualidade da alma humana fundamenta-se na ilimitação do conhecimento intelectual, incompatível com a dependência essencial de órgãos corpóreos, por natureza limitados e limitadores do conhecimento (*Suma Teológica* I, q. 75, art. 2). É verdade que a alma humana é princípio formal do corpo, tanto das operações intelectivas, como das vegetativas e sensitivas, as quais são "materiais" no sentido de dependerem essencialmente de órgãos materiais corpóreos. Mas isto não compromete a espiritualidade da alma, que não só é espírito, mas, também forma substancial do corpo. Ora, não pode haver mais de uma forma substancial na mesma substância, pois, do contrário, haveria na mesma substância várias delas ou indivíduos. Por conseguinte não pode haver no homem várias almas, uma sensitiva, outra vegetativa além da intelectiva, mas, todas as atividades vitais devem depender da única alma espiritual (*Suma Teológica* I, 2.76, arts. 3 e 4).

Da espiritualidade da alma humana, conclui Tomás de Aquino, mui logicamente, a imortalidade da mesma, a indestrutibilidade da alma com a morte do organismo humano. Segundo ele, a própria alma e as suas atividades intelectuais são separáveis do organismo, enquanto as demais atividades (vegetativas e sensitivas) são inseparáveis e destruídas com

a morte deste (In *Arist. De Anima* — 1. 3, lect. 10, n. 742 — 743 ed. Pirotta-Marietti).

Quando separada da matéria, evidentemente a alma já não pode inteligir objetos naturais apresentados pelos sentidos ou imaginação; mas pode conhecer intelectualmente objetos puramente inteligíveis e até mesmo objetos sensíveis mediante idéias divinamente infundidas.

Esse modo de conhecer, no entanto, é preternatural, por ser a alma naturalmente forma do corpo e assim unida a matéria. Portanto, é natural e melhor para ela o conhecimento intelectual dos objetos sensíveis apresentados por órgãos materiais, como bem ilustra o caso daqueles homens sem instrução, que só por meio de exemplos sensíveis podem ser levados a entender uma proposição abstrata e científica (*Suma Teológica* I, q. 89, art. 1; cfr. *Quaestio unica. De Anima,* art. 2).

Tomás de Aquino escreve textualmente: "É manifesto... ser a alma naturalmente unida ao corpo, sendo por essência forma do corpo, logo é contra a natureza da alma existir sem corpo. Ora, nada daquilo que é contra a natureza pode ser perpétuo. Por isso a alma não há de existir perpetuamente sem o corpo. E como continua sempre a existir (sendo imortal) é preciso que se junte ao corpo renovado, o que é ressuscitar. De modo que a imortalidade das almas parece exigir a ressurreição futura dos corpos. (*Suma Contra Gentiles,* I. IV, c. 74; cfr. *Suma Teológica* I, II, q. 4, arts. 5 e 6).

Na ordem natural, sem organismo bem disposto não pode a alma bem praticar a virtude moral, nem a ciência, nem a arte, nem gozar da felicidade natural que traz a cultura intelectual e moral do espírito.

Em suma, para o tomismo fora da teoria hilemórfica não há explicação cabal para a unidade ontológica do homem, em que se fundem a mobilidade e a perfectibilidade da matéria e do espírito e que fazem daquele um ser histórico-cultural.

Esta análise da antropologia do Aquinatense se faz necessária diante de tantas opiniões anti-históricas, falsas e infundadas considerando-a imobilista e fixa. Sob a alegação de que o essencialismo tomista se caracteriza pela fixidez, pretendem alguns educadores implantar um existencialismo radicalmente mobilista na educação, considerando exclusivamente a mudança e assim preparando um marxismo pragmatista e dialético, cujo fim será converter o educando brasileiro em mero instrumento do poder político e tecnocrático.

Em decorrência da primeira questão entre a natureza humana e seu relacionamento com a história e a cultura, a teoria tomista oferece-nos soluções para o segundo problema: educação e liberdade.

A aquisição de hábitos — ou a educação — é criação do livre arbítrio humano (*Suma Teológica* I, II, q. 50, art. 3, ad 2; cfr. supra cap. V, n. 12).

No concernente ao *livre-arbítrio,* observa Tomás de Aquino que o agente se diz "livre" na medida em que é causa independente das suas ações. Assim, não se considera o escravo livre, porque trabalha em dependência do dono, ou seja, por imposição e para fins exclusivos deste. Mas, é livre o empregado, trabalhando por con-

sentimento próprio e no intuito de se apropriar de uma parte do benefício (*In Meta. Arist. Com.* lib. 1, lect 3, n. 58). Pelo "arbítrio", alvitre ou conselho, entenda-se o juízo ou parecer racionalmente motivado sobre qualquer comportamento praticamente conveniente, isto é, sobre o que convém querer ou agir e fazer ou executar em determinada situação concreta ou prática.

Ora, analisando o comportamento prático humano, verifica-se que o fazer ou executar depende infalivelmente do querer, salvo impedimento patológico como em caso de paralisia, em que há incapacidade de se executar a vontade. Por sua vez o querer e a vontade segue necessariamente o juízo prático da pessoa, mesmo se lhe contraria o juízo teórico. Assim, se alguém não estuda é porque julga conveniente no seu caso concreto e prático, mesmo se teoricamente ou em abstrato julga reprovável não estudar (*De Veritate*, q. 24, art. 2. c.).

Donde se seguem as seguintes conclusões:

1 — Só pode haver livre arbítrio ou livre juízo prático no animal que é independente em relação ao seu juízo prático, podendo superá-lo ou dominá-lo pela crítica. E este é o animal racional, capaz de julgar o seu próprio juízo prático, opondo-lhe outros, denunciando os inconvenientes do primeiro e propondo as vantagens relativas de condutas diferentes. Os animais irracionais são incapazes de livre arbítrio, por lhes ser o juízo prático determinado pelo instinto, não sendo passível de reflexão racional e crítica (*De Veritate* 1. c.).

2 — A vontade humana só é capaz de livre escolha ou decisão em assuntos suscetíveis de livre arbítrio ou juízo prático discutível e contrastável por juízos práticos opostos. Em tais condições, pode a vontade decidir do juízo prático que adotará definitivamente e assim autodeterminar o seu próprio querer.

Embora o tomismo não tenha explicitamente proposto nenhuma teoria geral de educação, podemos dele deduzir os seguintes corolários sobre a essência da aprendizagem em relação à natureza do homem, sua historicidade e liberdade.

1 — Estando o corpo para a alma como a matéria apropriada a uma forma inteligente, e o conhecimento não sendo infuso *a priori*, mas adquirido por experiência do mundo sensível e material, segue-se que a educação do espírito (ou aprendizagem intelectual e moral), não pode ser de modo nenhum concebida como aversão do espírito pela matéria.

A conversão do homem para o espiritual deve processar-se por meio do corpo, visto que a matéria existe para a forma e não inversamente (*Suma Teológica* I, q. 76, art. 5).

Assim, quanto melhor disposto o corpo, tanto melhor a alma por ele recebida, pois, forma corresponde à capacidade da matéria.

É o que, explica que uns aprendem melhor ou mais facilmente que outros, sendo os mais inteligentes aqueles cujo corpo é melhor organizado, mais sensível, mais capaz de imaginar e recordar (*Suma Teológica* I, q. 85, art. 7.).

Mas, em compensação, em virtude do mesmo princípio de existir a matéria em função da forma e não inversamente a forma-

ção intelectual e moral do espírito não pode ser reduzida a simples superestrutura do trabalho manual e corpóreo. Segundo a concepção tomista da estrutura essencial do homem, a educação do espírito é inexplicável tanto pelo esquema espiritualista platônico como pelo materialismo pragmatista e marxista.

2 — A cultura espiritual (intelectual e moral) e a cultura física (ginástica, habilidades manuais e técnico-motoras) não se relacionam entre si como duas aprendizagens simétricas, que mutuamente se completam, revezam, compensam e corrigem, mas, como o aspecto mais formal ou mais material de uma e a mesma aprendizagem humana integral. A cultura do "espírito" é a forma mais alta da educação do "corpo" e a cultura do "corpo" é a feição mais rudimentar da educação do espírito. Cultivar o "espírito" é educar a forma do corpo. Cultivar o "corpo" é aperfeiçoar a matéria do espírito (Cfr. *De Veritate*, q. 26, art. 3, ad 12).

A fusão do movimento perfectível da cultura do "espírito" e da cultura do corpo fazem do homem um ser histórico.

3 — Em todos os seus aspectos, a educação humana é criação ou livre aquisição de hábitos. O livre arbítrio da vontade é condição indispensável à educação humana.

Educar-se é autodeterminar-se, qualificando-se por hábitos livremente adquiridos. Nem se trata de formar hábitos apenas mecânicos e rotineiros, incapazes de resolver problemas novos, pois, segundo o tomismo, o hábito não está propriamente nos automatismos corpóreos, mas sim, no intelecto e na vontade.

4 — Sendo os hábitos essencialmente distintos além de hierarquizados tanto pela essência como pela função, não deve haver nem confusão essencial, nem qualquer isolamento ou separação completa das várias aprendizagens. Assim, pois, a educação intelectual, moral e física são essencialmente distintas. Hierarquicamente, porém, e considerada do ponto de vista da formação integral do homem, a educação moral é superior à intelectual, como esta à física. Por isso, segundo essa hierarquia tanto essencial como funcional, a aprendizagem ginástica ou manual consiste mais numa formação moral do que um treino inteligente e eficaz do corpo. Do mesmo modo a aprendizagem intelectual é muito mais formação moral da consciência científica do que aquisição puramente técnica do saber.

5 — Havendo uma ordem cronológica de evolução das faculdades, capacidades ou "forças" (dynameis) e dos hábitos, deve o educador respeitar e acompanhar essa ordem genética, de modo a não estornar ou forçar o progresso natural da aprendizagem do educando. Neste particular, sem fazer da criança um ser *sui generis* em relação ao adulto, o tomismo concorda com todas as exigências realmente pedagógicas da psicologia genética.

Ao terminar estas considerações, oferecemos aos educadores brasileiros uma filosofia da educação que constrói personalidades capazes de realizar profícuo trabalho científico ou técnico, de fazer a história e a cultura sem os exageros dos extremismos, ou transformar o homem em objeto manejável.

SITUAÇÃO DA FILOSOFIA DE C. R. ROGERS NO CONTEXTO DO LIBERALISMO E DO EXISTENCIALISMO

ELPÍDIO MARCULINO CARDOSO

O problema da liberdade sempre discutido através da História da Filosofia, atravessou séculos e muito esclareceu ao homem sua própria grandeza.

Em Filosofia da Educação e conseqüentemente em Administração Escolar, controladora da macro-educação e em Didática, enfocando a micro-educação, o problema da liberdade se pôs a partir de J. J. Rousseau. Sim, pois, antes de Rousseau a criança realmente não possuía liberdade porque esta pertencia apenas ao adulto. Para a criança havia apenas uma saída: obedecer.

Em se tratando de liberdade pode-se, pois, dividir a história da Educação em duas grandes eras: antes e depois de Rousseau. É a partir dele que, como acontecera com a astronomia de Capérnico, uma nova etapa histórica se iniciava. Era o começo da educação moderna.

J. J. Rousseau é o precursor de uma grande geração de filósofos da Educação, pedagogos e psicólogos. Entre eles podemos citar: Pestalozzi, Claparède, J. Dewey e atualmente J. Piaget, J. Bruner e C. R. Rogers.

Todavia, entre todos os nomes citados aquele que, a meu ver, mais se aproxima de J. J. Rousseau no que se refere à liberdade é C. R. Rogers.

Eles se assemelham num liberalismo fundamentado na própria natureza da pessoa humana, embora em Rousseau a explicação seja mais filosófica do que psicológica e em Rogers ela seja mais psicológica do que filosófica. No entanto, em ambos esse dois campos do saber se tocam e se entrelaçam de tal maneira que constituem um só todo. Resta apenas esclarecer que em Rousseau a psicologia era apenas embrionária, não se podendo considerá-la ciência no sentido estrito.

Mas eles se assemelham em outro aspecto fundamental: ambos são existencialistas se bem que

igualmente aqui J. J. Rousseau seja um precursor pois o existencialismo propriamente dito se inicia com Soeren Kierkegaard.

Aqui está, pois, no que concerne ao conceito de liberdade, a herança filosófica de C. R. Rogers. É verdade que ele próprio não atribui às suas idéias sobre liberdade uma inspiração em Rousseau isto porque as explica pela ciência da psicologia e especialmente pelo processo da psicoterapia e mais especificamente pelo seu método psiquiátrico "centrado no cliente". Na realidade, porém, quando procura analisar as causas da liberdade, quando busca suas raízes profundas, penetra sutilmente no campo da filosofia, dando uma conceituação de pessoa humana, que, a meu ver, é muito semelhante àquela dada por Rousseau.

C. Rogers prefere declarar-se mais abertamente influenciado por S. Kierkegaard. M. Buber, Maslow e May: "O grupo de encontro tem uma implicação claramente existencial na tendência crescente de acentuar o aqui e o agora dos sentimentos humanos e do viver a própria vida. Esta característica existencial reflete muito do progresso do nosso pensamento filosófico e modo de viver atual. Ela ilustra a posição filosófica de Maslow e May e de alguns de seus ilustres precursores: Kierkegaard e Buber" [1].

Em se tratando, no entanto de Filosofia da Educação, o primeiro precursor moderno destas tendências existenciais libertárias é J. J. Rousseau.

Partindo, pois, destes pressupostos que no decorrer do desenvolvimento desta monografia serão novamente explicitados, tentarei analisar a conceituação liberal e existencial de liberdade em C. R. Rogers. Esta análise parte de uma conceituação teórica para uma aplicação na psicoterapia e na educação, consideradas ambas no sentido individual e de grupo.

DESENVOLVIMENTO:

1. *Conceituação de Liberdade*

"Admitamos duas espécies de liberdade: "a liberdade acadêmica" e "a liberdade interior". A liberdade acadêmica permite que estudantes e professores exprimam suas idéias e convicções sem pressão externa indevida. A liberdade interior reduz ao mínimo as pressões internas. A expressão descritiva usada pelos que experimentam a liberdade interior é, freqüentemente, esta: "Sinto que eu mesmo" [2].

Aqui está a caracterização do liberalismo de C. Rogers. Ele não se contenta com a liberdade externa de expressão do pensamento que se exige para a realização da liberdade no regime liberal democrático. Esta é apenas a liberdade acadêmica à qual ele pouco se refere em suas obras. Sua característica básica está em seu conceito de liberdade interior onde está evidente a inspiração existencialista do "ser o que realmente se é" de Kierkegaard. E remontando à antiguidade chegamos até um dos primeiros precursores do existencialismo, Sócrates e sua afirmação: "Conhece-te a ti mesmo".

Ser eu mesmo, descobrindo-me a mim mesmo, eis o caminho para a liberdade interior.

2. *Liberdade e Contexto Pessoal e Social*

"O primeiro contato que tive com a obra de Soeren Kierkegaard e de Martin Buber deve-se à insistência de alguns estudantes de teologia de Chicago que empreenderam um trabalho comigo. Eles tinham a certeza de que eu encontraria no pensamento desses homens uma ressonância do meu, o que era numa larga medida correta.

Embora houvesse em Kierkegaard, por exemplo, muitos pontos que para mim não significavam nada, havia e há de vez em quando intuições e convicções profundas que exprimem perfeitamente perspectivas que eu tinha, mas que não conseguira formular. Se bem que Kierkegaard tivesse vivido há perto de cem anos, não posso deixar de considerá-lo como um amigo, sensível e altamente receptivo. Julgo que este artigo mostrará a minha dívida para com ele e sobretudo porque a leitura de sua obra me abriu perspectivas e me levou a confiar e a exprimir a minha própria experiência" [3]

Ser a mim mesmo, sentir que posso ser eu mesmo, eis o núcleo da liberdade. Para se chegar a isto, todavia, há um longo caminho a percorrer. A psicoterapia centrada no cliente tem como objetivo ajudar a pessoa a se descobrir, a se libertar, a tornar-se pessoa. Quanto mais ela abandonar as defesas, baixar as armas com que se opõe a si mesma e aos outros, mais autêntica e conseqüentemente mais livre será.

A própria palavra "autêntica" está significando "ser a si mesmo." Portanto, ser livre é ser autêntico.

A máscara dos preconceitos cria em volta da pessoa uma armadura que a prende. É a prisão de si mesmo em que não há liberdade. Ao passo que esta armadura é desfeita, um novo homem surge e a pessoa "se torna" ela mesma.

"Nos últimos anos, tive que enfrentar o problema especial de quem quer que se tenha tornado muito conhecido, pelos seus escritos e pela inclusão de teorias suas em programas de ensino. As pessoas vêm comigo para um grupo com toda a espécie de expectativas desde uma auréola de santo a chifres de demônio. Procuro dissociar-me tão rapidamente quanto possível, destas esperanças ou receios. Na maneira de vestir, nos gestos e expressando o desejo de que me conheçam como uma pessoa e não só como um nome, um livro ou uma teoria — tento *tornar-me pessoa* para os membros do grupo" [4].

Para chegar a tal atitude de libertação e encontro de si mesmo, longos anos foram percorridos e intensamente dedicados à vivência da pessoa em si e nos outros. De início também C. Rogers teve problemas. Seguindo o método socrático e o seu próprio princípio existencial, parte da própria análise de si mesma para explicar com a própria vida o processo em que surge e se desenvolve a liberdade. "'Emancipei-me pela primeira vez da atitude religiosa dos meus pais e vi que já não os podia seguir. Esta independência de pensamento provocou um grande desgosto e grandes tensões nas nossas relações mas, vistas as coisas à distância, compreendi que foi nesse momento, mais do que em qualquer outro, que me tornei uma pessoa independente" [5].

No entanto esta liberdade ainda não era plena. A máscara criada por preconceitos e falsos valores incutidos de fora sobre sua pessoa, havia sido bastante forte para ser destruída facilmente. "Tive uma enorme dificuldade em convencer os meus filhos de que, para mim, mesmo as bebidas não alcoólicas tinham um aroma de pecado. Lembro-me de meu sentimento de culpabilidade quando bebi a minha primeira limonada. Passávamos um tempo agradável reunidos em família, mas não convivíamos"[6].

A liberdade, portanto, não é uma coisa que nasce pronta, embora sua possibilidade de existência se fundamente na própria natureza ou no "organismo" do homem. Ela é uma manifestação "organística" essencialmente dinâmica, evolutiva, processual.

Para que este processo libertário ocorra, para que haja realmente um encontro consigo mesmo, Rogers indica as pistas do caminho:

"1. Nas minhas relações com as pessoas descobri que não ajuda, a longo prazo, agir, como se eu não fosse quem sou.
2. Descobri que sou mais eficaz quando me posso ouvir a mim mesmo aceitando-me, e quando posso ser eu mesmo.
3. Atribuo um enorme valor ao fato de poder permitir-me a mim mesmo compreender uma outra pessoa.
4. Verifiquei que me enriquece abrir canais através dos quais os outros possam comunicar os seus sentimentos, a sua particular percepção do mundo.
5. É sempre altamente enriquecedor poder aceitar outra pessoa.
6. Quanto mais aberto estou às realidades em mim e nos outros, menos me vejo a tentar a todo o custo remediar as coisas.
7. Posso ter confiança, na minha experiência. Por outras palavras, aprendi que a minha apreciação total "organísmica" de uma situação é mais digna de confiança de que o meu intelecto[7].
8. A apreciação dos outros não me serve de guia.
9. A experiência é para mim a suprema autoridade.
10. Sinto-me satisfeito em descobrir uma ordem na minha experiência.
11. Os fatos são amigos.
12. Aquilo que é mais pessoa é o que há de mais geral.
13. A experiência mostrou-me que as pessoas têm fundamentalmente uma orientação positiva. E quais são essas direções que seus movimentos subentendem? As palavras que julgo descreveram com maior verdade essa direção são palavras como: positiva, construtiva, tendente à atualização da pessoa, progredindo para a maturidade e a socialização. Acabei por me convencer de que quanto mais um indivíduo é compreendido e aceito, maior tendência tem para abandonar as falsas defesas que empregou para enfrentar a vida, e para progredir numa vida construtiva.
14. A vida, no que tem de melhor é um processo que flui,

que se altera e onde nada está fixado... Penso que é agora possível ver claramente por que razão não existe filosofia, crença ou princípios que eu possa encorajar ou persuadir os outros a terem ou a alcançarem. Não posso fazer mais do que tentar dar aos outros a permissão e a liberdade interior para que possam atingir uma interpretação significativa de sua própria experiência. Se existe uma verdade, este livre processo individual deverá, assim o creio, convergir para ela. E, dentro de certos limites, parece-me ter sido isto o que aprendi da experiência" [8].

Foi longa a citação mas me parece fundamental pois nela estão todas as bases da conceituação da liberdade pela descoberta de si mesmo. Não é sem razão que o próprio Rogers fala aqui na primeira pessoa, narrando como, a partir da própria experiência pessoal encontrou o caminho difícil em que se processa a sua liberdade. Gostaria de retomar apenas o item 13 para justificar a semelhança com J. J. Rousseau afirmada na introdução. Realmente, tanto Rousseau como Rogers acreditam numa bondade profunda da natureza humana. Ambos, todavia alertam para o lado mau do homem a que Rousseau chamou de "amour-propre". É o amor egoístico, destruidor e guerreiro que se opõe ao "amour-de-soi" que é próprio do homem bom. O "amour-propre" de Rousseau em Rogers é a máscara, a fachada.

O amour-de-soi é inato mas ele está presente apenas no homem primitivo e na criança, onde não surgiram ainda as especulações egoístas da razão. Em si, portanto, o amour-de-soi é inconsciente, irresponsável, e não propriamente livre. A grande tarefa da educação é preservar esta bondade primitiva da criança, no caso, o Emílio, auxiliando-o ou como diria Rogers, facilitando-o para que ele passe incólume da infância para a vida adulta sem se contaminar com o amour-propre da sociedade adulta, evoluída e egoísta. Neste caso haveria uma verdadeira liberdade consciente e responsável preservando a bondade natural. Deve-se, pois deixar o Emílio fazer, agir, para que ele por si mesmo se descubra, sem os preconceitos egoístas e possa atingir a liberdade que se fundamenta em sua bondade natural pré-racional e primitiva em sua infância e primitiva na infância da humanidade.

Também em C. Rogers se vê uma acentuada tendência para valorizar a superioridade da liberdade da criança sobre a do adulto, uma vez que ela ainda não colocou a armadura de que antes falamos. Não se armou ainda para lutar egoisticamente contra si e contra o outro como faz o adulto. E o mais interessante, para confirmar sua posição, C. Rogers cita S. Kierkegaard e não Rousseau. No entanto, o sabor existencial está presente tanto em Kierkegaard quanto em Rousseau e neste pormenor da bondade do homem em si parece que em Rousseau ela se põe melhor do que no cristianismo angustiado de Kierkegaard.

A criança é superior porque o amour-de-soi está presente nela. Ela é o que realmente é e não tenta ser o que os outros são. A própria imitação que a criança faz do adulto é pura e espontânea e

não interesseira como a do adulto. Ela se manifesta como é: "Como a criança olha para o mundo com uns grandes olhos inocentes e que não criticam, limitando-se simplesmente a observar e a reparar no que se passa, sem raciocinar nem perguntar se poderia ser de outra maneira, assim o indivíduo auto-atualizante olha para a natureza humana tanto em si como nos outros."...

Maslow, no seu estudo daqueles a quem chama auto-atualizantes, nota esta mesma característica. Falando desses indivíduos, diz: "A sua facilidade de penetração na realidade, a sua aproximação mais estreita da aceitação, como o animal ou como a criança e a sua espontaneidade implicam uma consciência superior dos seus próprios impulsos, dos seus próprios desejos, opiniões e reações sujetivas em geral" [9].

Mas, as próprias palavras de Rogers o aproximam claramente de Rousseau quando afirma: "Um dos conceitos mais revolucionários que se destacaram de nossa experiência clínica foi o reconhecimento progressivo de que o centro mais íntimo da natureza humana, as camadas mais profundas da sua personalidade, a base da sua "natureza animal", tudo isso é naturalmente positivo-fundamentalmente socializado, dirigido para diante, racional e realista" [10].

Ele considera estas idéias revolucionárias. Sem dúvida o são enquanto constatadas pela ciência da psicologia. Mas, do ponto de vista filosófico, Rousseau, há 200 anos já disse o mesmo em seu "Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens".

A "natureza animal" naturalmente positiva em Rogers, é o "bom selvagem" de Rousseau. Aqui se percebe o alcance das idéias geniais e precursoras de Rousseau que lançaram a semente da democracia e imediatamente causaram a Revolução Francesa, origem da República e da Democracia. Mas, as idéias de Rousseau tiveram que enfrentar uma tremenda oposição. Ele libertara demais a criança porque a deixara livre para ser a si mesma". O Emílio" foi queimado em praça pública. E ainda hoje suas idéias sentem a mesma oposição nas palavras de Rogers: "Este ponto de vista é tão estranho à nossa cultura atual que não tenho esperanças que ele seja aceito, e é tão revolucionário nas suas implicações que não deveria ser aceito sem uma investigação profunda. Mas, mesmo se resiste à prova, será difícil de admitir. A religião, de modo particular a tradição cristã protestante, impregnou a nossa cultura da idéia de que o homem era fundamentalmente pecador e que só por milagre é que se pode negar a sua natureza de pecador. Em psicologia, Freud e os seus sucessores demonstraram com argumentos convincentes que o id, a natureza fundamental e inconsciente do homem, é constituída em primeiro lugar pelos instintos que, se se pudessem exprimir, levariam ao incesto, ao assassínio e a outros crimes. Todo o problema da terapia tal como este grupo o vê, é saber como dominar estas forças selvagens, de uma forma saudável e construtiva, em vez de ser através das formas penosas da nevrose. Mas aceita-se sem discussão o fato de o homem ser no fundo irracional, associal, destruidor dos outros e de si próprio. Maslow defende vigorosamente a natureza animal do homem, fazendo notar que as emoções an-

ti-sociais — a hostilidade, a inveja, etc., resultam da frustração dos impulsos mais profundos do amor, da segurança e da posse, que são em si mesmos desejáveis. Montagu sustenta a tese de que a cooperação mais do que a luta, é a lei fundamental da vida humana. Estas vozes solitárias, porém, são pouco escutadas. No conjunto a opinião dos profissionais como dos não profissionais é de que o homem, tal como é na sua natureza de base, deve ser guardado sob controle, dissimulada, ou ambas as coisas" [11].

Portanto, para que o homem seja livre ou se torne pessoa é preciso que se encontre a si mesmo. Para isso ele tem possibilidades em sua própria natureza.

Antes de mais nada, a liberdade é interior. É um encontrar-se de pessoa consigo mesma. É um penetrar em seu próprio mundo. O que acontece quando a pessoa retira a máscara, derruba a fachada e depois a depõe a armadura é uma volta ao seu estado primitivo. Volta a ser criança. Volta à pureza e ingenuidade. E sente o medo como a criança desprotegida. Isto é natural. É a solidão. "Há dois pontos que me parecem verdadeiros. O primeiro é a solidão, a separação que é uma parte básica da existência humana. Não podes saber o que é ser e eu nunca poderei o saber o que é seres tu. Quer desejemos participar da vida dos outros completamente, ou manter vastas zonas secretas, continua a ser verdade que a nossa qualidade de ser único nos separa. Neste sentido, cada homem tem de viver só e morrer. só. De que modo ele se põe de acordo com isso ser capaz de aceitar e até ter alegria na sua separação, ser capaz da sua solidão como base a partir da qual se pode exprimir criatividade, ou recear e tentar fugir a esta condição fundamental é um assento importante, mas não demorarei nele" [12].

Parece-me que esta solidão é aquela que na filosofia de Kierkegaard gera a angústia, elemento fundamental do existencialismo moderno. Mas Rogers não se satisfaz com este aspecto fundamental da pessoa humana existencial e baseando-se em M. Buber, vai buscar a complementação do eu angustiado no diálogo existencial com o tu. "Espero que estes exemplos ajudem a tornar claro que, numa experiência de grupo intensivo, é freqüentemente possível a uma pessoa olhar para dentro de si e ver a solidão do verdadeiro ser que aí vive, todos os dias, na sua concha ou papel. Também lhe é possível experenciar essa solidão, completamente, e ver a experiência aceita pelos outros membros do grupo. Pode transmitir e mostrar aspectos de si de que se envergonhava ou que achava demasiado íntimos para revelar. Surpreendida descobre que os membros do grupo sentem muito mais interesse pelo seu eu verdadeiro do que pela fachada exterior com que enfrentava o mundo. São capazes de amar e interessar-se pelo eu verdadeiro, com todas as imperfeições e lutas que possa ter. Quando dois destes eus verdadeiros se aproximam um do outro no grupo, há o encontro EU-TU que Buber tão bem descreveu. Neste instante dissolve-se a solidão, a pessoa sente-se em verdadeiro contato com outra, e desaparece a alienação que tanto peso teve na sua vida" [13].

Portanto, só entre eus verdadeiros, isto é, sem máscaras, preconceitos e defesas, mas profunda-

mente autênticos é possível estabelecer o diálogo existencial. A solidão, todavia, ao passar o diálogo, volta a invadir a pessoa. Aliás, ela só é real numa pessoa autêntica, naquele que conseguiu descobrir-se e morar dentro de si mesmo.

Salientando o aspecto positivo da solidão, Rogers refere-se à sua própria existência: "Julgo que os meus períodos de trabalho mais fecundos foram os momentos em que pude afastar-me completamente do que os outros pensavam, das obrigações profissionais e das exigências do dia a dia, quando ganhava perspectivas sobre o que estava a fazer. A minha mulher e eu encontrávamos lugares e refúgio isolados no México e nas Caraíbas onde ninguém sabia que eu era um psicólogo; aí as minhas principais atividades eram pintar, nadar, fazer pesca submarina e fotografia a cores. Foi no entanto nesses locais, onde não efetuo mais de duas a quatro horas de trabalho profissional, que mais progredi durante os últimos anos. Eu sei o valor do privilégio de estar só" [14].

Esta bela descrição de Rogers faz lembrar a vida de Robinson Crussoé de Defoe, aliás a obra preferida de J. J. Rousseau. Segundo este é aqui que se encontra a verdadeira liberdade. Mas, com a evolução da sociedade não é mais possível ao homem isolar-se. Ao contrário, os meios de comunicação, as ciências e a tecnologia tomaram um caminho irreversível. Rogers não está contra todo este progresso mas teme a crescente desumanização da pessoa que deixa de ser ela mesma para ser controlada por meios externos a si mesma. Daí a necessidade de se viver em diálogo existencial, de se viver em grupo. Diria que seu ideal é uma grande aldeia global, na afirmação de Mc Luhan, mas com uma acentuada fundamentação sobre a pessoa autêntica e livre. O eu deve escapar ao controle da máquina e jamais poderá ser um objeto. "O eu neste momento, é esse sentimento. Ele existe no momento, com uma consciência reflexiva, como Sartre a designa. O eu, é, subjetivamente, num momento existencial. Não é qualquer coisa que se percepciona" [15].

Opõe-se Rogers claramente à posição de Skinner que por sua vez acredita no aperfeiçoamento tal da ciência do comportamento humano a ponto de prever uma "engenharia do comportamento humano" em que a liberdade é apenas um mito.

Rogers, por sua vez afirma: "A configuração complexa de estímulos internos e externos que existe num determinado momento nunca antes existira exatamente da mesma maneira. Por conseguinte, essa pessoa compreenderia que "aquilo que eu vou ver no próximo momento e aquilo que eu vou fazer nasce desse momento e não pode ser previsto de antemão nem por mim nem pelos outros."... "Esse viver no momento significa uma ausência de rigidez, de organização estreita, de imposição de uma estrutura à experiência" [16].

A posição sikinneriana é behariorista, mecanicista e determinista. O indivíduo que no caso não é pessoa, segundo a concepção de Rogers, é absolutamente determinado pelo controle feito ao seu comportamento, a agir de determinada maneira. É a negação do livre arbítrio. Já Rogers afirma: "Durante algum tempo senti-me perplexo com o paradoxo vivo que existe em psicoterapia entre a li-

berdade e o determinismo. Na relação terapêutica, algumas das experiências subjetivas mais intensas são aquelas em que o paciente sente dentro de si mesmo o poder nítido da escolha. Ele é livre para se tornar no que é ou para se esconder atrás de uma fachada; para progredir ou para retroceder; para seguir os caminhos que o destroem ou que destroem os outros, ou caminhos que o enriquecem; ele é literalmente livre para viver ou para morrer, tanto no sentido fisiológico como no sentido psicológico do termo" [17].

Aceita que há necessidades fundamentais com relação às quais a pessoa não tem escolha. Todavia assim mesmo afirma: "A pessoa que funciona plenamente, pelo contrário, não apenas experimenta mas utiliza a maior liberdade, quando espontânea, livre e voluntariamente escolhe e quer o que está igualmente determinado em absoluto. Não sou suficientemente ingênuo para supor que esta posição resolve completamente o conflito entre o subjetivo e o adjetivo, entre a liberdade e a necessidade. Mas, pelo menos, isso significa para mim que quanto mais a pessoa viver uma "vida plena, mais experimentará a liberdade de escolha e mais a sua escolha se traduzirá eficazmente no seu comportamento" [18].

Acredita Rogers profundamente na capacidade da pessoa humana e na sua liberdade de opção. Mas esta vida plena e livre exige coragem e esforço contínuo. "Torna-se evidente que outra conseqüência da perspectiva que estou a apresentar é que a natureza profunda do ser humano, quando funciona livremente, é construtiva e digna de confiança. Esta é para mim uma conclusão irrecusável de um quarto de século de experiências em psicoterapia.

Quando conseguimos libertar o indivíduo da sua atitude de defesa, de modo a que ele se abra ao vasto campo das suas próprias necessidades bem como ao campo igualmente vasto das exigências do meio e da sociedade, podemos confiar que as suas reações serão positivas, progressivas e construtivas. Não precisamos de perguntar quem o socializará, pois uma das suas próprias necessidades mais profundas é a de se associar e de se comunicar com os outros. À medida que o indivíduo se torna mais plenamente ele mesmo, torna-se igualmente mais socializado de uma maneira realista. Não precisamos de perguntar quem controlará os seus impulsos agressivos; à medida que se for tornando mais aberto a todos os seus impulsos, a sua necessidade de ser querido pelos outros e a sua tendência para oferecer afeição serão tão fortes como os impulsos de violência ou de ataque... Estou convencido de que este processo da "vida plena" não é um gênero de vida que convenha aos que desanimam facilmente. Este processo implica a expansão e a maturação de todas as potencialidades de uma pessoa. Implica a coragem de ser. Significa que se mergulha em cheio na corrente da vida. E, no entanto, o que há de mais profundamente apaixonante em relação aos seres humanos é quando o indivíduo se torna livre interiormente [19].

3. *Liberdade, Aprendizagem, Ensino e Educação*

A aprendizagem verdadeira, segundo Rogers, brota de dentro do eu, como experiência organística. Assim como a liberdade é um pro-

cesso profundamente interior e pessoal, da mesma forma é a aprendizagem. "Procuremos ainda dar uma definição deste tipo de aprendizagem, descrevendo desta vez o que ela é. É um tipo de aprendizagem que não pode ser ensinada. A sua essência é este aspecto de auto-descoberta. O conhecimento, tal como nós estamos habituados a concebê-lo, pode ensinar-se a uma pessoa desde que haja uma motivação e uma capacidade adequadas. A aprendizagem significativa que ocorre na terapia, porém, ninguém a pode ensinar seja a quem for. O ensino destruiria a aprendizagem. Eu podia ensinar a um paciente que, para ele, é uma segurança ser ele próprio, que assimilar livremente os seus sentimentos — não é perigoso, etc. Quanto mais lhe ensinasse isto, menos ele aprenderia de uma forma significativa, experiencial e auto-apropriante.

Kierkegaard considera esta última forma de aprendizagem como a verdadeira subjetividade, sublinhando que não pode haver nenhuma comunicação direta, nem mesmo indireta. O máximo que uma pessoa pode fazer por outra é criar determinadas condições que tornem possível esta forma de aprendizagem. A pessoa não pode ser obrigada" [20].

Portanto, aprendizagem e liberdade estão intimamente unidas. Não aprendemos sem liberdade interior. Não se obriga ninguém a aprender algo que para ele não tenha sentido vivencial, existencial e pessoal. Daí, toda a aprendizagem mecanizada, automatizada ser um treino mas não uma aprendizagem verdadeira. Caso contrário poderá ser domesticação mas não aprendizagem humana. Por outro lado, explica-se da mesma forma a ênfase dada por Rogers à aprendizagem pela resolução de problemas pois esta exige a participação da criatividade do aprendiz onde toda a sua pessoa se envolve para dar uma solução pessoal e original. Original porque se origina dentro dele mesmo, das suas condições pessoais e da sua experiência organísmica. Segundo sua interpretação da aprendizagem enquanto pessoal e livre, Rogers estabelece os seguintes princípios: "1. Segundo a minha experiência eu não posso ensinar a outra pessoa a maneira de ensinar. 2. Creio que aquilo que se pode ensinar a outra pessoa não tem grandes conseqüências como pouco ou nenhuma influência significativa tem sobre o comportamento. 3. Compreendo cada vez melhor que apenas estou interessado naquilo que tenha influência significativa sobre o comportamento. 4. Cheguei à conclusão de que a única coisa que se aprende de modo a influenciar significativamente o comportamento é um resultado da descoberta de si, de algo que é captado pelo indivíduo. 5. Um conhecimento desse tipo, descoberto pelo indivíduo, essa verdade que foi captada e assinalada na experiência de um modo pessoal, não se pode comunicar diretamente a outra pessoa. Assim que um indivíduo tenta comunicar essa experiência diretamente, muitas vezes com um entusiasmo absolutamente natural, começa a ensinar e os resultados disso não têm conseqüências. Animou-me recentemente descobrir que Soeren Kierkegaard, o filósofo dinamarquês, chegara a uma conclusão idêntica, partindo da sua própria experiência, e as exprimira com toda a clareza há perto de um século. Parece, portanto, menos absurdo" [21].

Gostaria de acentuar ainda uma vez com as palavras do próprio Rogers a importância que se deve dar à aprendizagem através de problemas que tenham repercussão na liberdade existencial: "Em primeiro lugar pode dizer-me que se verifica mais facilmente uma aprendizagem significativa quando as situações são captadas como problemáticas. Julgo ter provas para sustentar esta afirmação. Nas minhas diversas tentativas para dirigir cursos e grupos segundo formas adequadas à minha experiência terapêutica, descobri que eram mais eficazes, neste sentido, segundo creio, os trabalhos de grupos do que os cursos normais, as aulas práticas do que os cursos magistrais. Os indivíduos que participam em trabalhos de seminário ou em aulas práticas são aqueles que estão em contato com os problemas que eles reconhecem como problemas. O estudante que segue um curso universitário normal, de modo particular as aulas obrigatórias, está preparado para encarar o curso como uma experiência em que ele conta manter-se passivo ou cheio de ressentimento, ou as duas coisas ao mesmo tempo, uma experiência cuja ligação com os seus próprios problemas ele muitas vezes não vê... Por conseguinte a primeira implicação no domínio da educação poderia ser a de permitir ao aluno, seja em que nível do ensino for, estabelecer um real contato com os problemas importantes da sua existência, de modo a distinguir os problemas e as questões que pretende resolver. Tenho perfeita consciência de que esta implicação, como outras que irei mencionar, vão no sentido contrário às atuais correntes da nossa cultura, mas comentarei este aspecto mais tarde" [22].

Com relação ao professor que é considerado por ele um facilitador da aprendizagem, Rogers exige que seja autêntica, livre como pessoa, para poder manifestar o seu verdadeiro eu em diálogo existencial com o aluno: "O professor é uma pessoa, não a encarnação abstrata, de uma exigência escolar ou um canal estéril através do qual o saber passa de geração em geração... Se assim for, talvez importe menos que o professor cumpra todo o programa estabelecido ou utilize os métodos audio-visuais mais apropriados; o que mais importa é que ele seja congruente, autêntico nas suas relações com os alunos" [23].

Narrando experiências de colaboradores com relação ao ensino elementar e médio e as próprias experiências em curso superior, Rogers nos dá exemplos de aprendizagem existencial ou de uma didática centrada no aluno.

O aluno é livre para escolher os meios para desenvolver o programa uma vez que este, dada a estrutura do ensino, ainda existe pré-estabelecida.

"Um professor universitário, permanecendo bem estritamente dentro da estrutura convencional da educação, modelou um curso para iniciantes de maneira fora do comum. Embora mantidos os ornatos exteriores de um curso usual, esses se transformaram, transferindo-se para os alunos o emprego dos meios que para eles tinham sentido e significado. Assim, a curiosidade do estudante, o seu desejo de aprender, a sua habilidade para escolher e seguir a sua própria linha de conduta, na aprendizagem, são a base do curso. Mas essa base revolucionária se atenua e se torna relativa-

mente tranqüilizante para os educadores, em virtude do uso de elementos ordinários, tais como ocasionais aulas expositivas, relatórios acadêmicos, exames e notas, os quais se situam num contexto exigido pelos propósitos do aluno"[24].

Entre os diversos depoimentos de pessoas que passaram pela aprendizagem centrada no aluno, há o de uma professora que, após fazer certas leituras aprendeu o seguinte: "Tenho maior consciência da individualidade de meus filhos (apesar do fato de que sempre supus que fosse assim) e desejo, pelo menos, alguma liberdade para permitir-lhes que sejam eles próprios e não o que quero que os outros querem que eles sejam"[25].

Cita ainda Martin Buber quando este se refere ao professor: "deve ser uma pessoa realmente existente, realmente presente a seus alunos; é pelo contato que se educa. Contato é a palavra fundamental da educação"[26].

E após comentar muito sobre a liberdade para aprender, esclarece o sentido desta liberdade, o mesmo que pretendemos esclarecer até agora: "É a liberdade interior, subjetiva, existencial, que tem sido o objeto das minhas observações. É a convicção de que "posso viver minha própria vida, aqui e agora, segundo a minha própria escolha"[27].

Neste clima de liberdade toda a educação se torna um verdadeiro processo criador: "Portanto, a minha definição de processo criador é que se trata de uma emergência na ação de um novo produto relacional que provém da natureza única de indivíduo, por um lado e dos materiais, acontecimentos, pessoas ou circunstâncias da sua vida, por outro"... Quando um professor, um pai ou uma mãe, um terapeuta ou qualquer outra pessoa cuja função seja a de facilitar o crescimento, permite ao indivíduo uma completa liberdade da expressão simbólica, está a favorecer a criatividade. Esta liberdade permite ao indivíduo um vasto horizonte para pensar, sentir, ser o que é no seu mundo mais íntimo. Essa liberdade favorece a abertura e o jogo espontâneo de associar percepções, conceitos e significações, o que é uma parte da criatividade"[28].

Não pode haver, pois, criatividade sem liberdade. Não pode haver aprendizagem sem criatividade. Portanto, não pode haver aprendizagem sem liberdade.

Há também aqui uma semelhança com Rousseau. Para que o Emílio aprendesse, este lançou o grande preceito: "Deixai o Emílio fazer". A educação necessita do clima de liberdade e criatividade para poder ser autêntica. É daí que Rogers, ao comparar sua posição da psicoterapia centrada no cliente e da educação centrada no educando com a teoria do condicionamento operante de Skinner, afirma categoricamente: "Sinto que desempenho, na medida de minhas possibilidades, o meu papel no progresso das ciências do comportamento; mas se o resultado dos meus esforços dos outros é que o homem se torne num autêntico criado e controlado por uma ciência que ele criou integralmente, então neste caso sinto-me extremamente infeliz... Acreditar, como afirma Skinner que tudo isto é uma ilusão e que a espontaneidade, a liberdade, a responsabilidade e a escolha não têm existência real, é para mim impossível"[29].

4. *Liberdade e Trabalho em Grupo*

Apesar de considerar ainda em processo de pesquisa, C. Rogers considera que a vivência em grupo favorece a descoberta de si mesmo, o processo da liberdade é o caminho para o diálogo. Neste sentido o grupo é um excelente meio de aprendizagem e de educação.

Uma das características fundamentais do grupo é a ausência de objetivo específico imposto de fora. O próprio grupo é que deve *descobrir* seus objetivos [30].

"Outra atitude diz respeito aos objetivos. Não tenho habitualmente nenhum objetivo específico para um grupo, e sinceramente, o que quero é que ele desenvolva as suas direções próprias. Houve vezes em que, por causa de algum preconceito, ou ansiedade, tive um objetivo específico para um grupo. Quando isto aconteceu, ou o grupo, anulou cuidadosamente este fim, ou gastou bastante tempo comigo, de tal modo que lamentei sinceramente ter no espírito um objetivo específico. Acentuo os aspectos negativos dos objetivos específicos porque, ao mesmo tempo que espero evitá-los, espero também que haja uma espécie de movimento no processo de grupo, e penso até que posso predizer algumas das direções gerais prováveis, embora não uma direção específica. Para mim isto constitui uma diferença importante. O grupo caminhará, confio nisto, mas seria arrojado pensar que posso ou devo dirigir o movimento para um objetivo específico" [31].

Nota-se uma fundamental preocupação de Rogers em evitar dirigir o grupo para não restringir a liberdade das pessoas que dele participam e da qual tudo depende. O grupo deve ser respeitado na realidade existencial de seus participantes: "Assim, para mim, descobrir é que é compensador viver com o grupo exatamente onde ele está. Deste modo trabalhei com um conjunto de cientistas altamente cotados, a maior parte em ciências físicas muito inibidos, onde raramente os sentimentos eram expressos abertamente e o encontro pessoal a nível profundo, pura e simplesmente não se via. Contudo, o grupo tornou-se muito mais livre, expressivo e inovador e manifestou muitos resultados positivos nos nossos encontros... Exprimir o modo como estava aborrecido e maçado, parecia contraditório com a liberdade que lhes tinha dado. Depois de lutar comigo mesmo, durante alguns momentos, decidi que tinham perfeitamente o direito de falarem de banalidades, e que eu tinha perfeitamente o direito de não o suportar. Por isso, saí silenciosamente da sala, e fui para a cama. Depois de eu sair, e na manhã seguinte, eram tão variadas as reações quanto os participantes... De certo modo, depois disso, os intercâmbios foram de longe mais significativos [32].

A narrativa demonstra o valor dado por Rogers ao clima de liberdade que deve existir nos grupos. Segundo depoimentos coletados por Rogers, a vigência em grupo leva a uma maior liberdade interior: "Foi uma das mais significativas experiências que tive. Deu-me um sentimento de concatenação a respeito de muitas coisas e muitas pessoas — uma espécie de solidificar das atitudes mais positivas e de ajuda que durante toda a minha vida anterior tinha concebido. A palavra mais expressiva, creio, é libertadora"...

Embora seja um pouco dolorosa, fui forçado a olhar-me honestamente e experimentar uma espécie de liberdade na expressão espontânea dos sentimentos" [33].

E o próprio Rogers o confirma: "Finalmente, este tipo de grupo, à medida que se vai desenvolvendo no futuro, devia ajudar a definir e esclarecer os valores que atribuímos ao homem. Qual é o nosso modelo de ser humano? Qual é o objetivo do desenvolvimento da personalidade? Quais são as características do ser humano pleno? Estou certo que é evidente da leitura de todo este livro que num clima de liberdade e facilitação, os membros do grupo se tornam mais espontâneos, flexíveis, mais intimamente empenhados nos seus sentimentos, abertos à experiência, e mais forte e expressivamente íntimos nas relações interpessoais... O grupo de encontro tem uma implicação claramente existencial na tendência crescente de acentuar o aqui e o agora dos sentimentos humanos e do viver a própria vida. Esta característica existencial reflete muito do progresso do nosso pensamento filosófico e modo de ver atual.

NOTAS

1. ROGERS, C. R. — Grupos de encontro, Lisboa, Moraes, 1972, p. 175.
2. ROGERS, C. R. — Liberdade para aprender, Belo Horizonte, Interlivros, 1971, p. 32.
3. ROGERS, C. R., — *Tornar-se pessoa,* Lisboa, Moraes, 1970, p. 177.
4. ROGERS, C. R., — *Grupos de encontro,* Lisboa, Moraes, 1972, p. 75.
5. ROGERS, C. R., — *Tornar-se pessoa,* Lisboa, Moraes, 1970, p. 19.
6. Idem, p. 17.
7. Observação: "O termo "organísmico" é muito freqüente em Rogers, quando este procura significar simultaneamente a realidade anímica e orgânica em interação com o meio ambiente. Neste conceito se concentram os diversos aspectos que integram a totalidade biopsíquica do indivíduo". N. T. — É neste contexto que vejo semelhança entre C. Rogers e o interacionismo na psicologia evolutiva de J. Piaget.
8. ROGERS, C. R., — *Tornar-se pessoa,* Lisboa, Moraes, 1970, p. 28-39.
9. Idem, p. 153-154.
10. Idem, p. 91.
11. Idem, p. 91-92.
12. ROGERS, C. R. — *Grupos de encontro,* Lisboa, Moraes, 1972, p. 115-116.
13. Idem, p. 123-124.
14. ROGERS, C. R. — *Tornar-se pessoa,* Lisboa, Moraes, 1970, p. 27.
15. Idem, p. 129.
16. Idem, p. 167.
17. Idem, p. 171.
18. Idem, p. 171-172.
19. Idem, p. 172-174.
20. Idem, p. 182.
21. Idem, p. 249.
22. Idem, p. 258-259.
23. Idem, p. 260.
24. ROGERS, C. R. — *Liberdade para aprender,* Belo Horizonte, Interlivros, 1971, p. 53.

25. Idem, p. 88.
26. Idem, p. 101.
27. Idem, p. 252.
28. ROGERS, C. R. — Tornar-se pessoa, Lisboa, Moraes, 1970, p. 301 a 310.
29. Idem, p. 321.
30. Observação: É nesta busca contínua da própria descoberta que vejo afinidade entre Rogers e J. Bruner.
31. ROGERS, C.R. — *Grupos de encontro,* Lisboa, Moraes, 1972, p. 57.
32. Idem, p. 60-61.
33. Idem, p. 137-138.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS PARA O HOMEM DO ANO 2001, SEGUNDO A COSMOVISÃO AFRICANA

GIOVANNI BOZIC

INTRODUÇÃO:

O mundo moderno encontra-se em plena evolução. As pessoas e as comunidades constróem com sua própria atividade a vida individual e social, ideológica e cultural. Começa um novo modo de viver, em virtude da industrialização, da urbanização, da independência alcançada por novas nações. Nas próprias consciências dos homens estão em mudança os critérios de ajuizar e a escala dos valores. É a afirmação da autenticidade pessoal que preocupa a humanidade nesta nova configuração libertadora, numa perspectiva de futurição, mais do que num saudosismo histórico. O que nos espera no ano 2001?

Entre os problemas de palpitante atualidade, que urgem de nós adultos uma consciente contribuição nas pesquisas capazes de respostas positivas e humanas, é:

a) reconhecermos as lacunas da atual Filosofia da Educação;

b) procurarmos entre os povos jovens a autenticidade de novos valores educacionais;

c) propormos corajosamente estes valores aos homens do ano 2001.

a) LACUNAS DA ATUAL FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Hoje está em jogo a sobrevivência da família humana, como decorrência, (entre outras), de a nova geração não ter mais uma Filosofia da Educação.

Nós mesmos nos perguntamos, muitas vezes, com Georges Gusdorf: "Professores, para quê? Educadores, para quê?"

Sentimos que a educação deve preparar conscientemente os homens de amanhã para tipos de sociedade que ainda não existem.

Constatamos que os produtos da educação tradicional não atendem às necessidades da sociedade contemporânea.

Intuímos, consciente ou inconscientemente, que educar é muito mais do que traçar planos, estabelecer modelos ou criar paradigmas. Educar é realmente ter fé em poder mudar.

A nova geração sabe tremendamente o que não quer mais, porém ainda não descobriu o que propriamente está procurando. E isso, para nós, é um desafio sem precedentes.

Deveríamos estar preparados moral e psicologicamente para assistirmos às mudanças importantes na educação nesse novo mundo, não como espectadores apenas, mas como reformuladores, para propiciarmos um mundo melhor para os nossos educandos.

Deveríamos agora, ou nunca mais, admitir a possibilidade duma outra "Weltanschauung", e colaborar com os jovens na formulação duma Filosofia da Educação mais funcional para os homens do ano 2001. Somente assim a missão do professor-educador não ficará perdida e nem desengajada. Adquirirá, sim, uma nova dinâmica, numa nova visão prospetiva, sem que se perca aquilo que durante séculos serviu de alicerce inconcusso das conquistas deste animal débil e fraco que se chama homem; deste ser que se transforma lentamente, que acredita na sua perfetibilidade e que ama por uma predisposição congênita.

Pois bem. Diante da harmonia destes valores insofismáveis e eternos do homem de ontem, de hoje e de amanhã; neste momento histórico para a humanidade que se debate entre o Estruturalismo triunfante, o Existencialismo asfixiante e a refontização cultural, tivemos a oportunidade de nos aprofundarmos na "Cosmovisão Africana", durante dez anos de pesquisas científicas e de campo.

Queremos dar agora aos colegas responsáveis pela educação da juventude brasileira, sedenta da sua auto-afirmação plena e sem rodeios, um exemplo válido, atual e convincente duma Filosofia da Educação, cujos valores, muito embora enraizados no solo da realidade africana, são perfeitamente transferíveis para a realidade brasileira. Pois, trata-se da Filosofia Existencial ou da vivência filosófica dum continente inteiro, que neste século se despertou para a vida livre e adulta, num contexto de libertação lógica e multilateral, após ter respondido aos problemas fundamentais relacionados com Deus, o mundo e o próprio ser humano.

Nesta hora de conscientização do seu destino entre os povos civilizados, precisa o Brasil não apenas da contribuição exemplar dos africanos no campo da economia escravagista, ou do folclore e da literatura; mas e sobretudo no campo da Filosofia Africana, própria dos povos jovens.

Temos certeza que os traços fundamentais da Filosofia Africana, bem aproveitados na estruturação duma sadia Filosofia da Educação Brasileira, contribuirão na formação da nossa juventude, imbuída cada vez mais do respeito e da admiração para com as etnias africanas; consciente do papel que a Pátria espera da nova geração; alicerçada sobre valores únicos capazes de fazerem desabrochar uma existência humana nos sentidos horizontal e vertical, também no ano 2001.

b) AUTENTICIDADE DE NOVOS VALORES EDUCACIONAIS ENTRE OS POVOS AFRICANOS

Dividem-se as tribos africanas em três grandes grupos, etnicamente diferenciados e culturalmente heterogêneos.

É constituído o primeiro pelos Negritos ou Pigmeus, pelos Bosquímanos e pelos Hotentotes. É o grupo menos numeroso, mas com características inconfundíveis.

O segundo grupo, bastante numeroso e disperso, é dos Hamites, cuja concepção antropológica é das mais interessantes para uma educação existencial e teleológica.

O terceiro grupo é dos Bantos e dos Negros. Ainda hoje os Bantos sozinhos ocupam a terceira parte do Continente Negro, localizados que foram em toda a extensão do sul da linha do equador. Os Negros, por sua vez, abrangem os Sudaneses ocidentais e os Nilóticos, cujas influências na cultura afro-brasileira são das mais marcantes.

Diante desta unidade negra na pluralidade tribal surgiram perguntas e questionamentos e apareceram respostas dos maiores e melhores africanistas contemporâneos, como Tempels, Kagame, Nothomb, Estermann, Senghor, Bulk, Lufuluabo, Mulago, Schebesta, Thews e outros, a favor duma cultura substancialmente idêntica para todos os grupos africanos.

Além disso, a verdade é que essa cultura nem é e nem pretende ser uma concorrente da Cosmovisão Aristotélica ou da Sistemática Escolástica. A metafísica possui um sistema, que pressupõe a síntese e a abstração. Duas características que não parecem próprias de "la brousse" do sertão africano.

Igualmente, uma filosofia autêntica exige uma justificação lógica e orgânica. Ora, o espírito crítico não parece uma qualidade essencial do homem africano, mais pré-lógico do que lógico; mais místico do que epistemológico; mais acrítico do que crítico e mais imediatista do que reflexivo, na afirmação do próprio político e poeta contemporaneo Senghor: "Se la ragione europea é analitica per utilità, la ragione negra é intuitiva per participazione".

Porém, se o conjunto das tradições e das concepções africanas constitui um complexo que não se pode chamar "filosofia" no sentido científico, e menos ainda uma "pesquisa ontológica expressa num sistema elaborado", há uma filosofia africana intuitiva, vivida, mitológica no sentido amplo e popular. Trata-se mais dum "substrato filosófico", duma "mundividência popular", duma "cosmovisão intuitiva por participação", dum "pensamento vivido e prático", duma "mitologia com valores metafísicos", dum "inventário de casos concretos traduzidos em provérbios sapienciais", dum "rico patrimônio cultural plurissecular", duma "realidade africana própria e inconfundível", talvez um tanto infantil, mas válida e transferível para outros povos e para as novas gerações.

Numa tentativa corajosa de reproduzirmos "a alma africana", assim como a compreendemos após dez anos de estudos programados e de "releituras" dos melhores africanistas, além do contato direto e intencional com muitos afro-brasileiros, cremos que os principais capítulos da "Filosofia africana" sejam os seguintes:

1º Teodicéia:
existência, culto, natureza e providência de Deus, como Ser Supremo, numa intuição monoteísta indiscutível.

2º Cosmologia:
concepção pré-lógica das leis gerais que regem o mundo físico, visível e invisível, justificando a "harmonia criadora africana".

3º Ontologia:
intuição africana do conceito do "Ente", sinônimo de "Vida", de "Força Criadora" e de "Força Vital", de todos os seres.

4º Psicologia:
antropologia psicológica africana: o homem negro, como valor mais fundamental e nobre, depois de Deus-Imana.

5º Lógica:
mundividência acrítica que propõe existencialisticamente as leis do raciocínio, concretizado, não aristotelicamente, nos provérbios.

6º Ética:
vivência moral, com suas atitudes existenciais baseadas na distinção entre o bem e o mal, entre o prêmio e o castigo dos vivos e dos mortos.

7º Estética:
esforço de criar, ao lado do mundo real cotidiano, um mundo de imagens e de sentimentos, sobretudo através das máscaras, para se relacionar com os antepassados e com o mundo invisível.

8º Sociologia:
vida horizontal e vertical dos africanos, inspirada no "muxima: coração", e caracterizada pela vivência "em conjunto: kubaba".

9º Família:
centro e fonte da Sociologia, onde se encontra a chama da vida africana: respeito pela mulher-mãe e amor para com os filhos sempre desejados.

c) INDICAÇÃO CORAJOSA DESSES VALORES AOS HOMENS DO ANO 2001

Apesar de muitíssimas diferenças, há uma analogia digna de nota entre o homem novo e o homem africano.

O homem novo, aproveitando da sua experiência do passado, conscientizando-se da sua capacidade congênita de perfetibilidade, lançou-se para a sua plena libertação e auto-afirmação pessoal e científica. Estamos apenas nos primeiros passos das grandes conquistas humanas e cósmicas, e já começamos sentir as vertigens da insegurança. Sem dúvida, algo está errado.

Também o homem africano ficou desconhecido a si mesmo e ao mundo, até aos nossos dias. De repente, o museu das suas etapas pré-históricas, dos seus rochedos esculpidos, das suas pinturas, dos seus avórios e das suas máscaras, revelou-nos milhares de anos da sua história e do seu pensamento. São imagens duma vida frenética, feita de alegria, de cânticos e de ritmos, capaz de dar à própria brasilidade um "leit-motiv" inconfundível.

Mas, quando se tratou de sair do mundo colonialista, para afirmar a sua libertação, para identificar a sua personalidade, para justificar a sua independência sócio-política, apelou pela sua cultura milenária, pronunciando-se positivamente acerca dos três problemas fundamentais de toda verdadeira cultura: Deus, o homem e o mundo. E sobre este tripé insubstituível da Weltanschauung Africana e de toda verdadeira Cosmovisão, poderemos construir também o segredo da vitória para o homem do ano 2001,

compreensível sob o signo da tecnocracia e duma ciência sofisticada e sem alma, mas democrática e antimetafísica.

1. O problema de Deus está claramente presente ao espírito do homem negro. Pode-se falar duma teodicéia africana válida e eficiente, e aceita sem discussão. Algumas tribos chegaram a definir a natureza divina: Deus é o Ser Supremo, o Ser pessoal, espiritual e eterno; é a Providência, é o Pai Criador que não abandona as suas criaturas, é o Remunerador de todos. "A vida humana é digna de ser vivida, — dizem os Bantos, — porque Imana consegue ver e ler até os segredos do coração humano".

2. O problema do mundo está resolvido em termos claros e práticos. O mundo teve origem no Ser Supremo. O mundo é finito. Está cheio de seres viventes ou de forças impessoais. A participação vital é o elemento que une, sem confundir, os seres diferentes, constituindo a razão última da unidade e da multiplicidade no mundo. A lei da solidariedade e da participação motiva o homem africano descobrir manifestações do mundo invisível em toda a parte e realizar um diálogo fraternal com todas as criaturas, numa atitude respeitosa perante a natureza.

3. O problema do "muntu: o homem" teve uma solução ideal, que os nossos educandos não podem ignorar. O "muntu" é um elo de longa cadeia de "forças vitais" ascendentes e descendentes, com que ele se simpatiza e se une numa comunhão de vida e de movimento cósmico.

"Muntu ya Nzambi: o homem é por excelência a criatura de Deus"; pois constitui o valor mais fundamental depois de Deus. Distingue-se dos seres infra-humanos pelo "muxima", que é a vida inteletiva, afetiva e volitiva: é a consciência e a personalidade.

Distinguem ainda dois elementos: um vem de Deus-Nzambi, a alma. O outro é transmitido pelos pais, "porque gera-se um filho, mas não se gera a alma do filho", como dizem os Asolongos de Cabinda.

4. Além deste tripé fundamental, há outros valores ainda que o homem do ano 2001, na sua luta cotidiana contra a máquina despersonalizante, terá que encarnar e desenvolver, para dar um sentido horizontal e vertical à sua existência e sobrevivência e torná-la cada vez mais humanamente plena: a lógica, a ética e a família.

a) Na Lógica africana, o critério da verdade é a evidência objetiva, interna e externa. Desconhece-se o silogismo aristotélico, mas cultua-se o critério da verdade, sem a qual a convivência humana não seria "humana".

Os Bantos, guiados pelo sentido comum, evitaram o perigoso subjetivismo.

b) A ética tradicional africana tem idéias claras do bem e do mal, deduzindo a moralidade das ações do relacionamento pessoal com o Ser Supremo, (não menos que com os espíritos, os defuntos, os membros clânicos), e do fim do homem, que é o bem do próprio grupo étnico.

c) A família para o homem negro é o centro, a fonte da chama vital, que deve aumentar nos filhos sempre desejados. A mulher aqui representa uma força misteriosa e uma riqueza única: a da fecundidade. O matrimônio é uma

aliança em que cada clã conserva a própria personalidade e justifica a existência e a perpetuidade do "ubumwe: solidariedade horizontal e vertical do homem africano". É um autêntico e transcendente valor do humanismo africano. É uma afirmação existencial que nenhum homem negro, como homem algum, é uma ilha.

CONCLUSÃO

A esta nova geração, carente duma Filosofia de Vida e sem uma Cosmovisão válida; a esta geração nova, que terá que enfrentar problemas dum tecnicismo despersonalizante; a esta geração nova que será responsável pela preservação e promoção, ou pela ruína, irreparável dos mais autênticos valores do próprio ser humano, oferecemos o exemplo sintomático, porque contemporâneo e convincente, do homem africano, com a sua Filosofia de Vida e as suas formidáveis conquistas.

Sobre estas bases filosóficas africanas é possível abrir-se validamente um diálogo construtivo também com o homem do ano 2001, cuja civilização poderá sobreviver e será tanto mais digna do ser humano num mundo tecnicamente mais perfeito e socialmente mais democrático, quanto mais admitir que:

> "A escola é vida real,
> deve ensinar a viver,
> a enfrentar este mundo
> e ser capaz de vencer.
>
> Vencer não é dominar,
> vencer não é destruir;
> mas, é amar e integrar,
> é conviver e construir".

BIBLIOGRAFIA

1. AMAN D'ABY, *Croyances et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris, 1960.
2. AKWA D., *Bible de la Sagesse Bantoue*, Paris, 1955.
3. BAUMANN H. — Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1952.
4. CONSTANCE - MARIE, *L'âme noire*, Namur, 1948.
5. DAVIDSON B., *Old Africa rediscovered*, London, 1956.
6. ESTERMANN CH., *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 3 volumes, Lisboa, 1956-1961.
7. GUERNIER E., *L'Apposrt de L'Afrique à la pensée humaine*, Paris, 1952.
8. LUFULUABO F., *Vers une Théodicée Bantoue*, Louvain, 1962.
9. KAGAME A., *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, 1956.
10. MVENG E., *L'art d'Afrique Noire*, Tours, 1964.
11. NOTHOMB D., *Un Humanisme Africain*, Bruxelles, 1965.
12. POSTIOMA A. de, *Filosofia Africana*, Milano, 1967.
13. SENGHOR L. S., *Négritude et Humanisme*, Paris, 1964.
14. SISSOKO F. D., *Sagesse Noire*, Paris, 1953.
15. SCHEBESTA P., *Les Pigmées*, Namur, 1957.
16. TEMPELS PL., *La Philosophie Bantoue*, Paris, 1951.
17. THEUWS TH., *Textes Luba*, Elisabethville, 1955.
18. VALENTE J. F., *Seleção de Provérbios e Adivinhos em Umbundu*, Luanda, 1964.

CULTURA, CONTRACULTURA E EDUCAÇÃO

J. F. REGIS DE MORAIS

1. INTRODUÇÃO

Ninguém pode, hoje, escrever sobre "hippies" (em todas as suas variedades) sem estar sujeito a dois grandes riscos: o de ser visto como "analista momentoso" que se está rendendo a um tema sensacional e, o que é pior, o risco de "dizer o dito". Todavia, quer-nos parecer que a Educação não tem aprendido com os fenômenos de desvinculamento social tantas lições quantas poderia aprender. Assim, estimulados pela lembrança de que nunca houve um pensador infalível e vestidos com a armadura da humildade, aproximar-nos-emos do nosso objeto de reflexão para esta oportunidade: "cultura, contracultura e educação".

Para emprestar maior organicidade ao nosso texto, estimaríamos poder dividi-lo segundo uma das conceituações do teólogo MOLTMANN [1]. Para este, o presente e o futuro são "a Experiência e a Esperança", respectivamente. A Experiência (o presente) é aquilo que se apresenta imperfeito, injusto, insatisfatório e angustiante, pelo que, deve ser negada. Por outro lado, há um futuro de onde acenam promessas e de onde Deus mostra sua fidelidade: a Esperança. Então, pretendemos que nossa comunicação tenha a seguinte estrutura:

1) Introdução.
2) A Experiência.
3) A Esperança.
4) Conclusão.

Conhecemos bem todos os problemas de se satisfazer a criatura humana no que respeita ao pensamento. Se utilizamos as mais fecundas contribuições de alguns filósofos, pode haver descontentamento causado pelo nosso "ecletismo". Da mesma forma, nossa visão será chamada "unilateral" se, na análise, estabelecermos como básico um único pensador, ainda que extremamente arguto. Então, é bem possível que resolvamos apelar para as nossas próprias possibilidades de interpretação, que exponhamos novos conceitos tendentes à verdade, o que nos poderá custar muito caro, pois

já não acusaram Platão e Hegel de haverem confundido "verdade filosófica" com "originalidade"? Aqui, o pecador foi "ser original". E assim vai-se movimentando esta coisa bela e fugidia que é o pensamento humano. Santo Tomás de Aquino, argumentando acerca da existência de Deus, a muitos incomodou com seu excessivo "racionalismo", enquanto Kierkegaard fugiu a todo caminho racional para se atingir o sentimento de existência da divindade e foi considerado, algumas vezes "extravagantemente fideísta".

Não nos omitiremos, contudo, apesar de tais percalços. O que nos suscita este estudo é uma profunda preocupação, nada mais. Pretendemos olhá-la "dentro dos olhos", porém sem arrogância e, como dissemos, vestidos com a armadura da humildade.

Em nossa análise, permitir-nos-emos utilizar o trinômio da dialética hegeliana: Tese — Antítese — Síntese. Isto não quer dizer que traremos o assunto para dentro dos puros e severos critérios de Hegel. Apenas o esquema conceptual do trinômio nos interessará, com breves conseqüências.

As comunidades marginais "hippies", em seu silêncio, clamam veementemente. Nossa Pedagogia, nem sempre tem ouvido tais clamores. Isto nos desespera. Por esta razão, tentaremos reunir aqui algumas pequeninas peças que — quem sabe? — contribuirão para a compreensão do mosaico.

2. A EXPERIÊNCIA

Nosso tempo, é tempo de perplexidade. Não será nunca excessivo termos compreensão disto; até mesmo bom será, em nossa terra, repetir esta melancólica realidade.

Novas situações, necessidades novas, idéias inesperadas, sugestões inusitadas. Alguns temores nos conduzem para um lado, outros nos empurram para direção contrária. E, com toda a aparência de fleuma que possamos manter forçosamente, estamos ATÔNITOS.

"A vida — diz-nos o Dr. Rubem Alves — é como a dança. Quando você dança, move seu corpo de acordo com um ritmo e uma harmonia que preenchem o espaço. A complexidade de nossa condição humana é devida ao fato de que bom número de ritmos e harmonias conflitantes estão sendo tocados ao mesmo tempo. Você não pode dançá-los todos; se tentar, ficará esquizofrênico e seu corpo se desintegrará (ou restará imobilizado) por dinâmicas contraditórias. A personalidade requer integração. Como disse Kierkegaard certa vez que a pureza de coração consiste em desejar uma coisa somente, então podemos dizer que a pureza de coração consiste em dançar somente um ritmo"[2].

Perguntamo-nos se a responsabilidade de tantas contradições não corre por conta da atitude fundamental da nossa Organização (ou sociedade), segundo a qual foi separada a "ordem-da-eficiência" da "ordem-do-coração". Ora, assim o ato cultural criativo foi tornado aparentemente impossível. "Nosso mundo abunda em poder mas é falto de significado"[3].

Estamos convencidos de que o evangelho da Contracultura assen-

ta sobre estes simples fundamentos. Um pragmatismo doentio dividiu o que não deveria ser dividido, ou seja, foi forçada uma inumana descontinuidade naquilo que precisava ser humanamente contínuo (e, conseqüentemente, menos atordoante). Então, uma grande parte da juventude disse: "Fora e à parte do mundo — é aí que a vida humana pode ser verdadeiramente humana" [4]. Com tudo de puritano e preciosista que está implicado nesta visão, ela constitui uma das mais sérias tomadas de posição do nosso tempo.

THEODORE ROSZAK, convidado que foi para discursar ante o Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, centralizou sua comunicação [5] em uma imagem notável. Lembrou que, nos Estados Unidos há um brinquedo chamado "Jack-in-the-box"; trata-se de um boneco preso em uma caixa e que pode ser projetado para fora ao destaramelarmos uma tampa, de vez que, sob o Jack, há forte mola comprimida. Num esquematismo que infelizmente empobrece a metáfora, resumiremos dizendo que Roszak vê em Jack o homem de nosso tempo, e na caixa as limitações asfixiantes da cultura estabelecida, ou seja, na própria linguagem do autor, "a atual anatomia de pensamento". No discurso de Roszak a palavra é passada ao próprio Jack e ele começa gostando (ou tentando convencer-se de que gosta) da caixinha. "Não há nada de mal em estar em uma caixa", diz o boneco "é até protetor!" "Depois, poderemos atapetá-la, instalar ar condicionado, vitrola, etc..." Mas Jack, súbito, revela: "bem que gostaria de ver o que há fora desta caixa! preciso saber... só um pouco!"

Apenas os movimentos de contestação contracultural podem abrir a tampa opressora e deixar que o boneco seja projetado para a "plenitude da vida". Só aí descobriremos, por exemplo, que nosso corpo não é "mera função do sistema" mas um rico "centro de criatividade da natureza". Então, Jack crescerá tanto — diz Roszak — que não caberá mais na caixa.

Duas coisas aí se contrapõem claramente. O "na caixa" e o "fora da caixa", que, em última análise, simbolizam: a sociedade estabelecida e as possibilidades de desvinculamento social, respectivamente. De forma dialética, temos a sociedade tradicionalmente organizada como TESE, à qual se está opondo a ANTÍTESE dos movimentos de marginalização social. E cumprindo total fidelidade a este esquema, ambas (tese e antítese) continuam sendo "momentos abstratos" na dinâmica espera de uma síntese. Por conseguinte, podemos entender que "dependência pura" e "independência pura" são momentos da mais genuína abstração.

Não será difícil compreender, com nosso pensador Padre Antônio da Silva Ferreira [6], que a juventude de hoje possui sedimentações mais ricas em seu inconsciente, não dispondo contudo de uma formação adequada que lhe possibilite veículos legítimos de expressão dessa riqueza interior. Os redutos hippies apresentam uma potencialidade artística maravilhosa. A expressão intoxicada e tensa de um inconsciente realmente eruptivo, conseguiu se aproximar de modo muito comovente à "beleza do feio".

Para alguns, os desvinculamentos sociais significam não mais que tumores próprios de qualquer decadência civilizatória. Assim co-

mo o cinismo, o epicurismo ou o estoicismo foram movimentos conseqüentes ao cansaço da Civilização Helênica, os desvinculados também personificam hoje o momento crítico da decadência.

Para outros analistas, estamos vivendo o "ínterim", um momento de "preparação" que lhes parece positivo. Vivemos um clima de revisões e a juventude hippie constitui algo de criticamente positivo para o delineamento de mais acertados caminhos.

Rubem Alves acredita que a história do desvinculamento social (contracultura) começa quando "o amor pelo poder assumiu controle sobre o poder do amor[7]. A Imaginação se coloca de forma antitética à Realidade, pois, se a Realidade estabelecida cultua o "poder", há ainda os que preferem cultuar a "plenitude". E surge o problema: "como cultuar a plenitude no reino do poder?"

"No passado" — escreve Alves — "santos construíram mosteiros, visionários fundaram seitas esotéricas e homens de todas as espécies se convenceram de que seus valores eram flores demasiadamente delicadas para crescer no deserto humano, entre as pedras, cactus, escorpiões e serpentes. O mundo é mal. Como o amor pode florescer nele? Então, com infinita paciência eles construíram estufas onde plantaram as sementes de suas esperanças. Fora e à parte do mundo — este era o espaço e o tempo onde o Messias poderia chegar"[8].

Os que querem cultuar a plenitude estão também se apartando do "mundo comum" dos homens. À primeira vista teríamos dúvidas quanto à boa vontade de um homem íntegro que, vendo sua família degenerada e problemática, saísse de casa para morar no vizinho, querendo, com isso, "solucionar as coisas". Nos Evangelhos, o próprio Cristo disse: "Não são os sadios que precisam de remédio". Todavia, é impossível negar que nos desesperamos facilmente quando o doente "não quer" o remédio ou a família "não aceita" soluções.

A sociedade está ofendida porque uma parte dela resolveu ignorar seus valores mais tradicionais e "construir uma história ao lado da História". A parte que passou a ignorar a sociedade, olha-a com menosprezo e não pretende ajudá-la. No espaço que medeia entre estabelecidos e desvinculados, há tamanha tensão que leva à náusea. Que pode ser feito? Sim, que pode ser feito? O velho e sempre jovem Confúcio dizia: "O homem que não vive a se perguntar: que hei de fazer? que hei de fazer?... na verdade, não sei o que haveria de fazer com semelhante indivíduo!"

Embora este problema possa parecer ainda pequeno ou distante no quadro da realidade brasileira, temos visto e sentido que a verdade — aqui — não se afina com a aparência. Grassa o desvinculamento social voluntário em nosso meio. De modo geral, a Educação é o modo oficialmente cultural de se preservar o estado de coisas. Mas é quando entendemos isto, que se impõe a necessidade de rever seriamente nossos valores, assim como nossa filosofia educacional. Mais ainda: questionar se estão sendo humanos nossos processos de educar. Só aí, alguma esperança poderá acenar e já viveremos tempo festivo, pois diz Rubem Alves: "ESPERANÇA é ouvir a melodia do futuro; FÉ é dançá-la"[9].

3. A ESPERANÇA

Queremos negar que nossa filosofia educacional freqüentemente ignore os novos valores e anseios da gente nova, seria quase a repetição do pavor de Dorian Gray ante seu próprio retrato. Pregamos abnegação enquanto mantemos as escolas como agentes que perpetuam um estado de coisas competitivo. Decantamos a liberdade e cultuamos as grades rígidas da burocracia impessoal. Seria excessivo dizer mais a respeito do nosso clima de contradições. Da "esperança" é que precisamos dizer. Como fazê-lo? Talvez fosse melhor que nos deixássemos conduzir por duas únicas perguntas:

1) Onde NÃO está a Esperança?

Primeiramente entendemos que a Esperança, no sentido forte e não desgastado desta palavra, não está contida nem na atitude de *alienação social* (que lava as mãos, tal Pilatos, quanto ao futuro da humanidade como um todo) nem no *proselitismo* de uma Organização caracterizada por: não somente discordar das atitudes de desvinculamento, mas também pretender trazer de volta ao "redil da verdade" esses rebeldes inconseqüentes que não a puderam ver com bons olhos. Como disse um dos personagens do filme "Easy Rider": — A liberdade de vida dos que querem a plenitude, agride as peias dos dependentes de poder... e aí está a semente fundamental desse ódio!" Desvinculados deveriam aprender a lição de que todo radicalismo é morte. Estabelecidos precisam descobrir que não basta termos capacidade de ir bater às portas com punhos pesados — é necessário que as portas sejam abertas pelo lado de dentro.

Em segundo plano, admitimos que a Esperança não pode ser filha de *insanidades*. De um lado, "hippies" dão asas à imaginação e aos sentidos (o que pode ser enriquecimento) mas, imerso em estranha anomia, rendem-se a total desregramento, que vai dos escapismos e drogas até a uma amoralidade que pode trazer como conseqüência alguns crimes. Ali, o sexo nem sempre é criativo. O mais das vezes significa mais uma forma de diversão, para que se suporte o "estar aí". De outro lado, tantas são as insanidades que melhor será escolher a mais representativa como exemplo. Quer-nos parecer que, na Grande Organização, nada há de mais insano que o chamado "armamentismo". Rubem Alves, comentando a Lógica do Dinosauro, ou seja, a "arrogância de poder" das nações (de um poder que está significando o próprio meio de extermínio das mesmas), escreve:

"Mas deixe-me perguntar-lhe isto: Suponha que o inimigo o ataque com armas atômicas. Você sabe que, em poucos minutos, seu país será destruído. Você apertará o seu botão atômico? É isto que requer a lógica da guerra. Mas, para que? De qualquer modo você morrerá. E quando morrer terá cometido o último ato de loucura. Levará ao fim a vida humana. Por que não morrer sozinho? Por que não dar àqueles que restarem com vida a oportunidade de recomeçar? Isto seria tão nobre! Porém, você morre e seu último ato é destruir a Terra. Não seria melhor ter um mundo sem você do que nenhum mundo? Parece tão simples.

Mas suponha que responda: "nós não apertaremos o botão!" Então, por que está fabricando botões? Isto é INSANIDADE" [10].

Estamos certos de que os jovens vêem, como todos os demais, desesperança e apenas desesperança neste perigoso brinquedo universal — o "armamentismo".

Ainda mais, pensamos que a Esperança está muito longe do pragmatismo informativo de nossas escolas (principalmente e lamentavelmente Universidades) que estrangula o que Alfred Whitehead entendeu ser a única razão de existência do ensino: a Imaginação [11].

2) Onde ESTÁ a Esperança?

É chegado o mais difícil momento deste trabalho. De onde tirarmos "receitas" prontas para permanecermos esperançosos? Todavia, na inexistência de tais receitas, buscaremos algumas propostas acanhadas mas sinceras.

De forma geral, a Esperança se encontra necessariamente no DIÁLOGO. Aqui não mais é possível inovar, pois que o grande Martin Buber há quase cinqüenta anos — assim como Teilhard de Chardin e Emmanuel Mounier — estes dissecaram a origem, o significado e as perspectivas da atitude dialógica. Lembramo-nos da passagem em que Buber, comentando as tendências individualista e coletivista, explica: "O fundamental da existência humana não é o indivíduo enquanto tal, nem a coletividade enquanto tal. Ambas essas coisas, consideradas em si mesmas, não passam de formidáveis abstrações. O indivíduo é um fato da existência na medida em que entra em relação viva com outros indivíduos; a coletividade é um fato da existência na medida em que é edificada por unidades vivas de relacionamento. O fato fundamental da existência humana é: O HOMEM *COM* O HOMEM" [12].

A "realidade" das coisas e das pessoas não se resume sempre à observação de seus detalhes. A única tentativa que ainda não foi feita abnegadamente em nosso conturbado século, foi a de se procurar dizer ao semelhante: TU, porque só podemos pronunciar TU "com todo o nosso ser". Há que se tentar uma apreensão global do significado do Homem, de forma "gestáltica". Como escreve o próprio Buber: "Assim como a melodia não é mera compilação de notas, nem o verso de palavras, nem a estátua de linhas... o mesmo se diga do homem a quem me dirijo dizendo TU. Posso abstrair a cor dos seus cabelos, os matizes de sua fala ou mesmo de sua bondade. Assim sucessivamente. Mas, à medida que eu vá fazendo assim, ele irá deixando de ser TU [13]. Sem o encontro pessoal, como viver o momento presente? sem o relacionamento EU-TU "o presente constitui uma linha divisória apenas perceptível, de onde o futuro desliza continuamente até o passado" [14].

Temos tantas vezes transformado o diálogo em uma farsa, que não seria difícil estarmos hoje na situação triste do palhaço da célebre parábola de Kierkegaard. Este pensador conta que um grande circo acampou nas cercanias de importante cidade da Dinamarca. Certa tarde, quando o pessoal se preparava para o espetáculo, incendiou-se o circo. No desespero, alguém ordenou ao palhaço que fosse correndo à cidade em busca de socorro. Pintado e vestido como estava, assim mesmo correu ao burgo e, em praça pública, gritava por auxílio. O povo, então, ria a valer, julgando fosse aquilo um truque do excelente truão para lotar o circo. Em pânico, o palhaço ajoelhou-se e im-

plorou, chorando: "Por amor de Deus! ajudem-nos! o circo está em chamas!" Mas o povo ria ainda mais, comentando quão extraordinário era o cômico, que até chorava para fazer graça. E o circo foi destruído pelo incêndio. É possível que muitos educadores de hoje vivam o drama do inditoso palhaço, pois mesmo sendo portadores de intenções renovadas, permanecem vítimas da figura intolerante e auto-suficiente que, provavelmente, criaram no passado.

O encontro pessoal mantém as individualidades, pois que confirma uma situação "dialógica". Contudo, nem sempre nossa Educação tem levado em conta que muito mais significativo é o "EU SOU" (pessoa) do que o "EU SOU ASSIM" (indivíduo). Só o diálogo é veículo suficiente para a grande síntese que esperamos.

Até aqui vimos onde se encontra a Esperança "de forma geral". Cremos que, de forma mais ou menos objetiva, ela se encontra nos seguintes momentos (atitudes) que tornam o diálogo algo mais viável:

a) APRENDER COM A SOLIDÃO, antes do mais. Ao que parece, o imediato e rápido entendimento não é possível. Na verdade, todo diálogo é fecundado no silêncio e, às vezes, pelo silêncio. Enquanto "estabelecidos" e "desvinculados" não se falam, uns contemplando os erros dos outros com lástima ou rancor, seria uma "graça" que ambas as partes pudessem aprender com a solidão. Dizem alguns psicólogos que o medo implícito em toda solidão é o de "cada um ver a si mesmo, face a face". Este ver a si mesmo face a face é a única coisa que possibilitará a atitude seguinte;

b) ROMPER A CROSTA DE MISANTROPIA. Isto normalmente acontece quando se descobre que a verdade não está nem em uma margem nem na outra do rio. Ela é o oceano para onde caminha o rio. Pode, então, ocorrer um pensamento assim, amistoso: "Entremos na água e naveguemos juntos!"

c) SENTIR EPIDERMICAMENTE A IDENTIFICAÇÃO. Como irmãos que estavam em dissídio e descobriram repentinamente que "não havia herança". Tornaram-se novamente amigos porque se viram igualmente pobres. Ambos os lados deverão sentir as mesmas precaridades e angústias.

d) BUSCAR O REENCONTRO COM A BELEZA. Afinal, já é hora de entendermos a distinção entre: cristianismo e moralismo. Banir da vida o "deus policial" para que renasça a beleza do Deus que "é Amor", segundo o Apóstolo João. Revivido o primado do Amor, daí decorrerão a tolerância, a humildade e a empatia (que estão raras). Muito importante também será redescobrir o Belo na natureza: é preciso não matar as paisagens com o olhar, com a "mania" de análise, pois os panoramas naturais nos educam e, principalmente, DESCONTRAEM (em direção do outro).

E por que não falarmos da estética das "possibilidades individuais"? Não é um pecado depositarmos parte de nossa esperança na dialética histórica. Porém, não caberão esforços pessoais para a elaboração do tecido do futuro? O Dr. Albert Schweitzer escreveu:

"Quando na primavera a cor pardacenta cede lugar ao verde que desponta nos campos, assim acontece porque milhões de brotos novos surgem das raízes. As-

sim também a renovação das idéias para o nosso tempo de outro modo não poderá vir senão pela transformação que muitos e muitos possam operar nos seus propósitos de vida e em seus ideais, refletindo sobre o sentido da vida e do mundo" [15].

Cremos que isto poderá gerar também a estética da cooperação, do "homem *com* o homem".

Este é o chamamento da utopia. São os acentos da própria esperança. Aquilo que imaginamos para nós, começa a valer mais do que aquilo que o mundo nos está oferecendo. Nossa lembrança se volta mais uma vez para o profundo texto de Rubem Alves:

"O que é a esperança?

É o pressentimento de que a imaginação é *mais real* e a realidade *menos real* do que aparenta. É a suposição de que a brutalidade destruidora dos fatos que oprimem e reprimem, não constitui a última palavra. É a suspeita de que a Realidade é muito mais complexa do que o realismo quer que nós creiamos; que as fronteiras do possível não sejam determinadas pelos limites do atual, e que, de um miraculoso e inesperado modo, a vida está preparando o evento criativo que abrirá o caminho para a liberdade e para a ressurreição" [16].

Dissemos que, em esquema primariamente hegeliano, a sociedade organizada é a TESE, os desvinculados a ANTÍTESE. Entendemos que nem uma nem outra oferecem concretude, quando se pretende "vida em abundância", pois falta ao homem estar *com* o homem. No presente século de violências, a Educação é das últimas forças restantes para a efetivação da síntese: "hora de viver *concretamente* o humano".

4. CONCLUSÃO

Não cabe à Educação render-se frente às dificuldades do momento presente. É necessário que ela tenha fé em um evento criativo que está amadurecendo. Pode ser que não consigamos vislumbrar os caminhos da esperança na escura selva dos nossos próprios defeitos. Pode ser até que tudo se tenha transformado, aos nossos olhos, em mudo labirinto. Acontece que ainda há outra alternativa a ser considerada: segundo o ECLESIASTES, Deus criou tão imenso plano para a Humanidade que um só homem, em seu curto lapso de vida, não consegue enxergar a profundidade e a largueza dos desígnios divinos.

"Nós aplicamos o estetoscópio no ventre do nosso momento histórico na esperança de que ouviremos as batidas do coração de uma criança — e não ouvimos coisa alguma. Isto não significa necessariamente que não haja um evento criativo em processo, mas preferivelmente que alguma coisa possa estar errada com nosso estetoscópio" [17].

Nos países ainda não desenvolvidos — dizem — as novidades da moda e de todos os setores da atividade humana chegam sempre bem atrasados. Isto é mau e... isto é bom. É mau receber as novidades intelectuais quando estas já estão sendo superadas por outras. Todavia, é bom podermos utilizar a experiência alheia a fim de que nos resguardemos de cair nos mesmos erros. Assim pensando é que vejo oportuno e bem ligado à realidade brasileira o tema desta comunicação. Se pudermos receber hoje os alertas que os desvinculamentos sociais estão apresentando aos educadores, é possível que

ainda possamos salvar a fé no futuro e em nós próprios.

Acreditamos que a carga emocional que marca esta reflexão signifique mais do que a própria reflexão. Às vezes, a novidade do que dizemos está na preocupação com que o dizemos.

NOTAS

1. MOLTMANN, J. — *Teologia de la Esperanza*. Sígueme, Salamanca, 1972.
2. ALVES, Rubem. — *Tomorrow's Child*. Harper & Row, New York, 1972.
3. ALVES, Rubem. — Op. cit.
4. ALVES, Rubem. — Op. cit.
5. ROSZAK, Theodore. — *O Futuro na Perspectiva da Contracultura* — Discurso ante o Conselho Mundial de Igrejas, Genebra, publicado em Suplemento do CEI (Centro Ecumênico de Informações), 1972.
6. FERREIRA, Antonio da Silva. — *Importância da Filosofia na Formação da Juventude* — Comunicação ao Congresso da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos (1.º), realizado em Campos de Jordão, SP.
7. ALVES, Rubem. — Op. cit.
8. ALVES, Rubem. — Op. cit.
9. ALVES, Rubem. — Op. cit.
10. ALVES, Rubem. — Op. cit.
11. WHITEHEAD, Alfred N. — *Os Fins da Educação e Outros Ensaios*. Companhia Editora Nacional, Editora da USP, São Paulo, 1969.
12. BUBER, Martin. — *Que és el Hombre?*, Fondo Económico de Cultura México-Buenos Aires, 1964.
13. BUBER, Martin. — *I and Thou*, Edimburgo, 1937.
14. ROUBICZECK, Paul. — *El Existencialismo*. Labor, Madrid.
15. SCHWEITZER, Albert. — *Decadência e Regeneração da Cultura*. Editora Melhoramentos, São Paulo.
16. ALVES, Rubem. — Op. cit.
17. ALVES, Rubem. — Op. cit.

L'ALTERNATIVE DE L'EDUCATION PERMANENTE

MOACIR GADOTTI

INTRODUCTION

L'idée d'une éducation permanente n'est pas en elle-même nouvelle. Elle a été déjà préconisée par Platon. Et, au cours de l'histoire de l'éducation, elle a toujours été le fait d'un certain nombre de privilégiés. Ce qui est nouveau c'est l'idée de la rendre accessible à tout le monde. La notion de démocratisation de l'éducation, elle aussi n'est pas tout à fait nouvelle, et a été modifiée avec le temps et utilisée pour des nombreux objectifs, parfois opposés. Mais, c'est seulement depuis 10 ans, à peu près, que des travaux significatifs sur "l'éducation permanente" ont commencé à paraître, quoique leurs auteurs la définissent de façon sensiblement différente.

On peut dire, d'une manière générale, que l'idée d'éducation permanente est encore en évolution et qu'elle a passé par trois étapes. D'abord, elle n'était qu'un terme nouveau appliqué à une pratique relativement ancienne: l'éducation des adultes, appliquée essentiellement à la formation continue professionelle. Après, elle a passé par une phase "utopique", intégrant toute action éducative — l'ensemble du processus éducatif —, envisageant une transformation radicale de tout système d'éducation. Finalement, dans ces dernières années on commence à élaborer des projets pratiques et on se demande quels sont les premiers pas à faire pour arriver à un système d'éducation permanente. Mais, loin d'être clair, le concept d'éducation permanente présente, encore aujourd'hui, des questions et des problèmes sans réponse, dont on doit tenir compte dans l'application pratique d'une telle théorie. Notre réflexion portera sur ces questions, en présentant l'alternative devant laquelle elle se trouve dans sa phase actuelle d'élaboration.

1. CADRE CONCEPTUEL

L'idée d'éducation permanente est en train de devenir le principal sujet de la réflexion pédagogique. Etant au centre de nombreux concepts périphériques (ani-

mation de jeunes, développement communautaire, éducation de base, alphabétisation, etc.) elle tend à les assimiler. En effet, la formation continue, partie intégrante d'une éducation permanente, est présentée comme un effort pour organiser et intégrer d'une façon globale toutes les diversités existantes dans le domaine de l'apprentissage, de l'éducation et de la réflexion, la concordance des idées émises par des responsables et chercheurs de divers pays dont les régimes politiques et les structures sociales sont souvent très différentes, englobe — pour l'instant au niveau des concepts — non seulement les différentes organisations et systèmes éducatifs, mais aussi les différents aspects et motivations qu'une intervention éducative pourra avoir dans le domaine des exigences professionnelles, culturelles, personnelles, etc., et, en général, dans la vie socio-politique. Cette idée-force donne à la notion d'éducation permanente une dimention mondiale: elle répond globalement aux principaux besoins des sociétés actuelles tant des sociétés très industrialisées que des sociétés dites en voie de développement. Au fond elle se présente comme une nouvelle stratégie pour faire face aux nouveaux défis de l'économie et d'une société caractérisée par une mutation continue et accélérée.

L'éducation permanente se presente aujourd'hui comme l'éducation future, "l'éducation de demain". A cet égard, les facteurs de changement des systèmes éducatifs actuels sont multiples [1]. D'abord, la croissance économique; la rapidité des changements technologiques impose aux travailleurs un renouvellement permanent de leur formation professionnelle. L'accroissement et l'obsolescence des connaissances. L'impact des phénomènes démographiques: l'accroissement général de la population du globe et la prolongation de la durée moyenne de la vie. A ces "défis" et à d'autres l'éducation permanente veut être une réponse.

Comme son nom l'indique, la caractéristique la plus essentielle c'est le fait que le processus éducatif se doit développer à tout âge, c'est-à-dire, un engagement de la vie entière dans le processus éducatif. Il ne s'agit pas ici d'un prolongement des études habituelles pendant toute la vie. Une accumulation des connaissances n'a plus la priorité. L'intérêt est dirigé vers l'acquisition des nouvelles attitudes, aptitudes et facultés: apprendre à apprendre, orientation de son propre apprentissage, maîtrise de méthodes de pensée, etc. Il faut que l'homme se touve lui-même en "état d'éducation": attitude d'interrogation à l'égard de lui-même, de son savoir et de son expérience.

Etablir un concept d'éducation permanente vraiment clair semble une tâche difficile à accomplir. A partir de certaines notions communes, cependant, présentées par les principales publications concernées, on peut arriver à un cadre conceptuel plus ou moins cohérent, mais, au fond quand on s'interroge sur la finalité, les objectifs d'une telle entreprise, les conclusions sont vagues ou contradictoires: l'éducation permanente sert de dénominateur commun à un nombre de choses fort différentes et parfois opposées, phénomène qui est encore possible parce que, en dépit de certaines tentatives de réalisation, le

type d'éducation qui nous examinons, est encore à l'état de projet.

En ce qui concerne les objetifs, on peut établir un certain nombre de préocupations détachées par les théoriciens. D'abord ils visent à une vraie démocratisation des études et par là à une diminution des inégalités sociales, qui persistent malgré l'expansion considérable de l'enseignement. "L'un des principaux motifs que l'on peut avoir d'introduire l'éducation récurrente, affirme un récent document de l'OCDE, est qu'elle représente, du moins on l'espère, une stratégie meilleure que la stratégie actuelle pour accéder à l'égalité dans l'enseignement et, par elle, à l'égalité sociale"[2]. Le Centre pour la Recherche et l'Innovation de l'Enseignement, organisme crée par le Conseil de l'Organisation de Coopération et de Développement Economiques, dont le siège est à Paris, a présenté cette stratégie pour une formation continue, appelée *"éducation récurrente"*. La notion d'éducation récurrente, explique l'OCDE, vise à proposer un cadre concret dans lequel l'individu peut trouver pendant toute sa vie le moyen d'apprendre, mais elle diffère de la notion "d'éducation permanente" en mettant au centre de la définition le principe d'alternance entre l'étude et les autres activités. Cette innovation s'inscrit aussi dans un contexte de préocupations communes à l'éducation permanente.

Pour atteindre à la démocratisation il semble nécessaire d'étaler l'éducation sur toute la durée de la vie, non seulement pour combler le fossé qui existe entre les générations, mais pour permettre un contact permanent entre les institutions éducatives et les citoyens de tout âge. Notre société deviendra une "cité éducative" où chacun aura une responsabilité dans le processus educatif. Le meilleur moyen de produire des individus responsables — affirme Bertrand Schwartz —, capables de prendre des décisions pour eux-mêmes et pour la collectivité, est de confier à chacun la responsabilité de sa propre formation[3]. Chaque individu a le droit fondamental de décider de son avenir. C'est alors à l'enseignement de s'adapter à l'enseigné et non à l'enseigné de se plier aux régles préetablies de l'enseignement.

L'éducation permanente commence à l'âge préscolaire, c'est-à-dire à trois ou quatre ans, pour minimiser les handicaps culturels des petits enfants, qui seraient désavantagés par leur milieu social. Ensuite, une éducation de base ou élémentaire pour enfants et adultes, en cas de besoin, qui correspond à peu près à l'école obligatoire actuelle, aura comme tâches principales "d'éveiller à tout âge — surtout chez l'enfant, pour toute la vie — le goût de s'instruire"[4], d'apprendre à apprendre. On entend par là faciliter un plein épanouissement de l'individu en développant chez lui la capacité d'observation, de raisonnement, de jugement et de sens critique, et de lui apprendre à se servir de moyens et techniques éducatifs mis à sa disposition. Il s'agit alors de réparer les inégalités sociales et économiques entre les générations par un enseignement adapté aux besoins spécifiques de chaque individu. Mais, "assurer des chances égales à chacun ne consiste pas, comme on s'en persuade généralement encore, à garantir un traitement identique à tous, au nom d'une égalité formelle, mais bien à offri

à chaque individu une méthode, une cadence, des formes d'enseignement qui lui conviennent en propre" [5].

Une idée soutenue dans les divers projets d'éducation permanente et récurrente, est la possibilité d'insérer avec plus de facilité que jusqu'à maintement et à s'importe quel moment un élève dans le système éducatif, au point où il avait arreté sa formation. Cela rend possible un recyclage des connaissances professionnelles à chaque moment de la vie où le besoin se fait ressentir, mais aussi d'obtenir des supplements de formation dans tous les domaines qui peuvent intéresser les citoyens, par exemple une formation artistique ou culturelle. Cette porte ouverte de l'enseignement est particulièrement importante pour tous ceux qui se sentent motivés pour une étude ou une profession particulière après une certaine expérience de la vie ou qui considère l'instruction comme un enrichissement personnel. Elle va aussi donner une plus grande harmonie à la vie en société en brisant les catégories traditionnelles de la période scolaire, vie active et retraite, dites les trois "âges" de la vie.

Pour faire face à ces diverses fonctions de l'éducation, les institutions traditionnelles doivent être déformalisées et remplacées par un système plus souple, sans hiérarchie et sans frontières, par lequel une multitude de moyens éducatifs seron mis à la disposition du public. Dans ce contexte il est évident que le rôle de l'enseignant va également changer. Au lieu d'être des spécialistes de la transmission des connaissances programmées, ils seront essentiellement des éducateurs et agiront principalement comme conseillers aux études ou animateurs de groupe.

Il va sans dire que cela suppose qu'il soit possible d'influencer et de changer le système des valeurs de notre société actuelle, qui est bâti sur la sélection, la hiérarchisation, la concurrence. L'éducation permanente vise encore à abolir la dichotomie entre formation pratique et formation théorique, et entre travail manuel et travail intellectuel, ce qui entrainerait nécessairement des rémunérations et des statuts sociaux, si non égaux, au moins rapprochés.

D'après ce bref exposé on peut voir que l'éducation permanente veut contribuer à l'égalisation des chances sociales, à la diminution des inégalités socio-économiques, à l'abolition d'une structure hiérarchisée et à la construction d'une société pour l'avenir, plus égalitaire, plus humaine. Mais, une analyse de la vision du monde sous-jacente au diverses théories et projets de l'éducation permanente nous conduit à une conclusion pas toujours d'accord avec ces finalités.

La mise à jour de cette contradiction et l'explicitation de la vision du monde qu'elles supposent, est extrêmement positive. Elle permet d'éviter de tomber dans l'utopie et dans la mystification. C'est une des grandes questions qui se posent à l'élaboration d'un système d'éducation permanente, dont la réponse reste à donner. Autrement elle donnera lieu à des mesures d'adaptation, — ce qui ne sera absolument pas une innovation, — à la "reproduction", à l'accommodation aux pressions économiques, etc., et cessera d'être un instrument

qui permet à chaque homme de devenir un être social créateur, libre, capable de forger son propre épanouissement et son avenir.

2. VISION DU MONDE

Tout projet éducatif, implicitement ou explicitement, suppose une vision du monde; il répond à ces questions fondamentales, sous-jacentes à ses finalités: qu'est-ce l'homme pour qu'il doive être éduqué? Quel homme on veut construire? Et comme être-au-monde, quelles sont les relations qu'il maintient avec lui-même, avec autrui, avec le monde? Tout projet éducatif implique une certaine société, qu'il veut construire ou reproduire. L'éducation permanente, elle aussi, c'est d'abord une vision du monde, elle implique un type d'humanisme, elle nous présente une image de l'homme de demain, projetée à partir d'une conception du monde, compte tenu de toutes les contraintes auxquelles s'affronte l'homme d'aujourd'hui et que le futur doit lui réserver.

Dans certains documents cette vision du monde est plus au moins claire. Dans le "Rapport Edgar Faure" on parle explicitement *d'humanisme scientifique,* dont la composante essentielle est la formation scientifique et technologique. L'univers de l'homme a changé, l'individu, qu'il s'agisse du paysan indien ou d'un technicien de laboratoire, est projeté dans un monde imprégné de science. Il ne peut pas comprendre cet univers — il s'agit ici simplement de le comprendre — il ne peut participer à la production que "dans la mesure où il possède les clés de la connaissance scientifique". Cet humanisme est appelé, ici, l'humanisme "réel", au sens où "l'humanisme scientifique récuse toute idée préconçue, subjective, abstraite de l'homme. L'homme qu'il vise est un homme concret, historiquement situé, qui relève de la connaissance objective..." [6].

A cette tendance de l'éducation permanente, la formation de l'esprit scientifique et la formation aux sciences apparaît comme l'une des finalité majeures de tout système éducatif: "elle n'a pas été prise jusqu'ici pour ce qu'elle est substantiellement, déclare Edgar Faure, c'est-à-dire, un facteur décisif de la formation de la personalité" [7]. Certes, l'humanisme scientifique vise une société démocratique développée. Pour la développer le "Rapport" affirme qu'il "ne suffit pas d'élever le niveau de qualification des producteurs" — conséquence de l'esprit scientifique —, "il faut aussi aider chacun à devenir un agent conscient du développement ainsi qu'un consommateur éclairé, grâce à une connaissance réelle des lois, des mécanismes, des rouages de la vie économique..." [8]. Dans l'école, et par tous les moyens, l'éducation "économique" doit devenir élément essential de la conscience et de la culture de masses. L'accent mis sur cette formation de "conformation des hommes à la vie en société" au fond aux "lois" économiques repose sur un postulat fondamental énoncé dans le "Préambule" du rapport mentionné: "il faut donc poursuivre la croissance...".

Les mêmes présuposés apparaissent dans d'autres textes, comme dans un document du Conseil de l'Europe: l'éducation permanente vise à "rendre capable toute personne de mieux comprendre le monde technique, social et cultu-

rel qui l'entoure, à devenir autonome vis-à-vis de son environnement"[9]. Dans cette perspective, le maître doit devenir de plus en plus "un assistant technique", formant l'élève à travailler seul. A la suite de la conférence internationale consacrée à la formation et l'éducation permanente durant la vie de travail, le Rapport presentée par l'OCDE, (Copenhague, 1970), propose la définition suivante: "le concept de l'éducation permanente, c'est le moyen d'acquérir de nouvelles qualifications et de nouvelles connaissances durant la vie professionelle selon les aspirations personnelles et en tenant compte des besoins de l'économie".

D'autres textes ne sont pas aussi claire, mais l'absence d'une réflexion sur ce point fondamental, donne lieu à des mesures de simple accommodation aux besoins économiques et aux pressions technocratiques.

Mais, dans d'autres documents, on présente une autre perspective de l'homme du futur, centre sur d'autres préoccupations que les préocupations économiques et technocratiques. C'est le cas, par exemple de Henri Hartung, en particulier dans sa dernière publication. L'éducation permanente globale s'impose comme une obligation pour tous les gouvernements si ou veut mettre fin à un processus de désagrégation dans lequel la société moderne s'est engagé. Mais pour Hartung cela ne peut pas arriver à travers "le piège doré de la croissance", mythe au nom duquel les économistes cherchent à mobiliser l'opinion, sans tenir compte d'aucune finalité humaine, où la personne est absolument suprimée, cherchant à nous persuader par des lois économiques "concrètes" et "scientifiques". "Les aspirations humaines, affirme Hartung, sont chaque jour mises entre parenthèses au bénéfice d'une expansion présentée comme nécessaire, et, d'ailleurs inévitable"[10]. Dans ces lois "scientifiques" ce qui compte est toujours le profit, le développement et le rendement maximum, bref, la "loi de la jungle". "Loin de rechercher en commun ce qui les unit, les hommes s'opposent, puis se combattent, au nom de l'émulation et de la concurrence". L'éducation permanente qui n'arriverait pas à former un homme plus humain, soucieux de sa liberté, qui regarde avec amour son prochain, trahirait sa finalité la plus profonde et ne constituerait qu'une société à haute rentabilité, mais vide de dialogue, de participation, de chaleur humaine"[11]. Le vrai travail d'une éducation permanente n'est pas de former un homme accommodé aux nouveaux "défis" de la croissance, mais de le préparer à être capable de la mettre en question à travers une formation de base qui lui garantit une condition de vie plus juste, en voie de fomer une communauté fraternelle où l'économie et l'homme ne soient pas opposés. L'éducation permanente doit être d'abord au service de la personne.

Un problème qui se pose aujourd'hui à l'éducation permanente est celui d'une pédagogie qui puisse la conduire aux objectif fixés, et, bien évidemment, celui des personnes qui la pratiquent. La construction de la personne se poursuit tout au long de l'éxistence, pour l'enseignant comme pour l'enseigné; les rapports entre enseignants et enseignés se situent sur un plan de rigoureuse égalité humaine ontologique, mê-

me si les connaissances sont différentes. Pour ces raisons Hartung incline vers la *pédagogie institutionnelle,* qui selon lui, "complète et déborde à la foi la notion d'éducation permanente en lui donnant une méthodologie adaptée à tous les âges. Elle est, sur le plan éducatif, l'équivalent de cette exigence de fraternité qui bouleverse actuellement la rigidité des structures sociales et de cette aspiration spirituelle qui remet en cause notre univers matérialiste et raisonnable" [12].

Et dans la même perspective de Hartung on peut rencontrer d'autres auteurs qui cherchent une voie pour l'avenir, qui n'est pas un humanisme fondé sur les exigences de la croissance. Parmi eux Paulo Freire (les "cercles de culture", la pédagogie de la liberté), Michel Lobrot (la pédagogie institutionnelle), Ivan Illich (une "société conviviale", la "desinstitutionalisation"), Roger Garaudy (le socialisme d'autogestion) et des nombreux autres.

Enfin, le vrai maître ne peut se limiter à "un assistant technique" de l'élève, fonction qui peut être remplacée par la machine ou par une bibliothèque. L'enseignant n'est pas un livre qu'on feuillette, n'est pas non plus un simple expert. Il a aussi um projet personnel et permanent. L'assistant technique fourni seulement un "savoir-faire". Mais l'enseignant fournit plus qu'un savoir faire; il apporte un vouloir, un "vouloir--savoir", un "vouloir-dire", un "vouloir-être". Tout cela fait du maître une chose différente d'un émetteur d'un savoir ou d'un simple assistant technique.

L'absence d'une option fondamentale ou l'une réflexion préalable à donné lieu à d'autres contradictions et incohérences, dans ce projet éducatif, qui, cependant, est un effort extraordinaire pour arriver, à travers l'éducation à une égalité de chances, a une société plus juste. Il suffit ici de donner quelques indications: d'une part la volonté de la société économique d'avoir des agents périodiquement adaptés à ses exigences nouvelles et d'autre part les besoins d'apprendre pour transformer la société, motivations à la fois conservatrices et individualistes et à lo fois transformatrice et sociales; la réunion dans une idéologie commune d'intérêts opposés: d'une part une industrie néo-capitaliste et l'Etat apparemment neutre et d'autre part le nouvement populaire; l'égalité des chances (= abolition des privilèges) d'une part et la croissance qui risque de servir aux minorités priviligiées d'autre part; un humanisme adapté aux tendances prévisibles de l'économie d'une part et un projet de devenir politique des sociétés à venir d'autre part. Le "changement" (croissance — augmentation quantitative — progrès technologique, développement...), notion centrale de tous les textes d'éducation permanente est acceptée sans une mise en question ou une analyse plus profonde. On doit dire la même chose de la notion "d'institution" et d'autres notions, dont une précision peut changer le contenu, la méthode, une politique, etc..., de l'éducation permanente.

Enfin, cette absence de réflexion fondamentale a ouvert la porte à un paradoxe facilement vérifiable: on accepte *à priori* une société où existent des "lois" sans finalité humaine, car elles sont "scientifiques" et "réelles" et après on ensaie d'introduire un type d'éducation dont la compo-

sante essentielle c'est de préparer l'homme pour se défendre contre elle: contre la propagande abusive, contre les messages tentateurs des communications de masse, donc, contre une économie où le "concurrent" et le "consommateur" qui n'est pas "éclairé", sera fatalement écrasé. L'homme qu'elle vise doit toujours augmenter ses informations sur les "rouages" de l'économie sans jamais arriver à les maîtriser. Et comme la plupart des hommes n'arriveront pas à "se défendre", "l'éducation permanente" aidera simplement à augmenter le nombre des "opprimés" et la distance entre les hommes.

Les nombreuses contradictions manifestées par les diverses publications concernant l'éducation permanente montrent des visions de monde sous-jacentes fort différentes. Celles-ci sont révélées aussi par des tendances et optiques opposées, exprimées par des forces sociales différentes. En effet, il s'agit de deux tendances secondaires, à l'intérieur des tendances générales, principales, visant le système social, dont le "système" éducatif est un sous-système. Un système vise la rationalisation, la technocratisation de l'ensemble des rapports sociaux, dans un cadre de production et croissance économique, l'autre la libération, la débureaucratisation, la mise en question radicale du mode de production et de la croissance économique. Si on ne tient pas compte de cette réalité, l'éducation permanente rique de changer simplement les apparences: pour ne pas démocratiser la société on démocratise l'école.

Bref, l'éducation permanente se trouve devant un choix décisif, qu'il convient d'analyser: ou bien on la centre sur la rentabilité de l'entreprise et de la croissance, on bien on met l'homme comme centre de ses préocupations et objectifs. A la limite il y a un choix entre deux type d'humanisme et deux sociétés possibles pour l'avenir.

CONCLUSION

A travers le cadre qu'on a esquissé on voit bien que l'éducation permanente, quoique des expériences et innovations s'inscrivant dans cette perspective soient déjà nombreuses, comme le programme Parkway, l'éducation récurrente en Suède, "L'Educational Planning" d'Alberta (Canada), le système de nucléarisation péruvien, et d'autres, elle se trouve encore à l'état conceptuel.

En ce qui concerne une option plus profonde, une vision du monde, elle est devant une alternative entre deux définitions d'éducation, entre deux types d'humanisme et deux types de sociétés. Ces deux options possibles, qui dans une perspective plus globale représenten l'avenir même de notre société et de l'homme, nous avons voulu bien les montrer par l'analyse rapide du "Rapport Edgar Faure" et d'une ouvrage de Henri Hartung, qui expriment ces deux tendances. Les nombreux autres auterns, dont une vision du monde reste plus ou moins implicite, s'approchent de l'une ou de l'autre de ces directions.

Cette alternative peut se résumer comme suit, selon que l'on met l'accent sur un certain nombre de notions consacrées comme prioritaires.

Il y a d'abord une vision du monde caractérisée par une croyance absolue dans l'efficacité de

la méthode scientifique, le seul instrument capable de libérer l'homme dans un monde imprégné de science. Donc, l'effort vers l'extérieur pour expérimenter le monde et le maîtriser, la croissance économique, l'esprit scientifique et le positivisme, la rentabilité, la connaissance, l'agitation productiviste, l'objectivé, la concurrence et la compétition, la bureaucratisation, les oppositions dualistes, la hiérarchisation, le matérialisme, la "conformation" et la reproduction, bref, "l'idéologie" de la technique et de la science.

D'autre part il y a une vision du monde centré sur des préoccupations humanistes, avec la "foi" aussi dans la possibilité de libérer l'homme par la recherche de cohérence et d'authenticité, dont l'évaluation ne peut être soumise aux critères purement scientifiques. Donc, l'effort vers l'intérieur de soi-même et vers autri afin de compredre ce qu'il est, l'interrogation constante et l'esprit critique, la personne, l'éthique, le silence et la vie intérieure, l'affectivité et le "non-savoir", la fraternité, la communauté humaine, la désinstitutionalisation, l'autogestion et le dialogue, le spiritualisme, bref, une autre "idéologie": "changer l'homme et la vie".

Avec toutes les réserves qu'on doit faire à tout "schéma général", cette alternative est la réponse qui peut être donnée à la question du changement. Elle reproduit à peu près la dialectique de notre époque qui montre un homme perdu entre la reproduction et la révolution.

S'il existe une "éducation permanente", une possibilité de former des hommes libres pour vivre dans une société plus humaine, cela reste à faire, soit sur le plan théorique soit sur le plan pratique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Voir à ce sujet Paul LENGRAND, *Introduction à l'Education Permanente*, Paris, Unesco, 1970.
2. OCDE, *L'Education Récurrente: une Stratégie pour une Formation Continue*, Paris, OCDE/CERI, 1973, p. 37.
3. Bertrand SCHWARTZ, *L'Education Demain;* une étude de la Fondation européenne de la culture, Paris, Aubier Montaigne, 1973.
4. Edgar FAURE et al., *Apprendre à Etre;* Rapport de la Comission Internationale sur le développement de l'éducation, Paris, Fayard/Unesco, 1972, p. 208.
5. *Id., ibid.*, p. 87.
6. *Id., ibid.*, p. 167.
7. *Id., ibid.*, p. 169.
8. *Id., ibid.*, p. 173.
9. Conseil de l'Europe, *Education Permanente*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1970. Dans le texte de Bertrand Schwartz: "Réflexion prospective sur l'éducation permanente".
10. Henri HARTUNG, *Les Enfants de la Promesse*, Paris, Fayard, 1972, p. 6.
11. *Id., ibid.*, p. 16.
12. *Id., ibid.*, p. 44.

AUTRES OUVRAGES CONCERNANT CE SUJET:

1. BOURDIEU, P. et Passeron, S. — *La Reproduction*. Paris, Minuit, 1970.

2. BUBER, Martin — *La Vie en Dialogue*. Trad. de Loewenson-Lavi, Paris, Aubier Montaigne, 1955.
3. FREIRE, Paulo — *L'Education: pratique de la liberté*. Paris, Cerf (Terres du Feu), 1971.
4. GARAUDY, Roger — *L'Alternative*. Paris, Robert Laffont, 1972.
5. HABERMAS, Jürgen — *La Technique et la Science comme "Idéologie"*. Paris, Gallimard (Les Essais), 1973.
6. HARTUNG, Henri — *Unité de l'homme*. Paris, Fayard, 1963.
7. ILLICH, Ivan — *La Convivialité*. Paris, Seuil, 1973.
8. LOBROT, Michel — *La Pédagogie Institutionnelle: L'Ecole vers l'Autogestion*. 3e. éd., Paris, Gauthier-Villars, 1972.
9. MORIN, Edgar — *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*. Paris, Seuil, 1973.
10. UNESCO — *L'Ecole et l'Education Permanente: Quatre Etudes*. Paris, Unesco, 1972.
11. UNESCO — *L'Education Permanente*. Paris/Genève, Unesco/Bie, (Documentation et Information pédagogiques, étude réalisée par Charlette Rodriguez, no. 185), 1972.

2

FILOSOFIA JURÍDICO-SOCIAL

O LIBERALISMO DE ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO

VICENTE BARRETTO

A obra de APF tem merecido de filosófos, historiadores e cientistas sociais brasileiros diversas referências. A publicação em 1950, coordenada pelo Prof. Amaro Quintas, da revista *O Progresso* colocou à disposição do crítico parte da obra — talvez a mais importante — do jornalista pernambucano. Foi nas páginas de sua revista, que o escritor nordestino realizou com admirável coerência uma reflexão crítica.

Pretendia, constituindo o núcleo de seu pensamento filosófico, político e social através da revista *O Progresso,* trazer para a vida cultural da província as idéias e doutrinas discutidas nos centros culturais europeus a fim de desenvolver um "pensamento próprio". (*O Progresso,* p. 3).[1]

Esse trabalho crítico, encontrado nas páginas de *O Progresso* e em textos ainda não publicados e propriamente analisados — receberam por parte dos analistas um tratamento referencial ou ideológico. O presente trabalho irá ater-se aos textos publicados de *O Progresso* (edição citada), pretendendo mostrar como o pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo enquadrava-se sob o aspecto político e social no arquétipo liberal. Os trabalhos de Antonio Paim e Luiz Washington Vita mostraram com suficiente precisão: como APF pode ser considerado filosoficamente um dos pontos altos do ecletismo no Brasil, ao lado de Mont'Alverne, Gonçalves de Magalhães, Ferreira França e Morais e Vale.[2]

Além dos dois autores acima citados, outros analistas trataram da obra de APF tendo em vista o seu pensamento político e social. Amaro Quintas, Gilberto Freyre, Vamireh Chacon e Nelson Nogueira Saldanha dedicam diferentes trechos ao nosso autor.[3] Todos os autores citados — com exceção de Antonio Paim, que se preocupa exclusivamente com o problema do ecletismo no pensamento de APF — classificam o jornalista pernambucano como *socialista* ou *socialista utópico.*

Na análise ideológica não nos parece a metodologia mais segura a aceitação pura e simples da auto-classificação filosófica, política ou social que se faz o próprio pensador. No caso de APF seria considerá-lo como pertencendo à matriz socialista em virtude de afirmações de simpatia doutrinária ou esperanças em suas conquistas futuras. "O socialismo não é uma doutrina, ainda não passa de uma aspiração; mas esta aspiração tende a reformar o estado social atual em pról do melhoramento moral e material de todos os membros da sociedade. Para este fim cada escola socialista oferece meios diferentes, mas não há uma sequer, cujas intenções deixem de ser puras e generosas, cujo ideal não seja a realização na terra dos princípios da liberdade e fraternidade". Em outro local, em *A Imprensa,* escreveria: "a fórmula geral da escola socialista a que *pertenço* (grifo nosso) é a realização progressiva do princípio cristão da liberdade, igualdade e fraternidade, efetuada sem violências, e por meio de medidas apropriadas às necessidades dos diversos países".[4] Em textos semelhantes baseou-se a classificação aceita pela historiografia nacional.

Propomos como metodologia possível para a análise da obra de A. P. F. a utilização do conceito de "estilo de pensamento" desenvolvida por Karl Mannhein [5]. Deve-se procurar ao analisar uma determinada obra quais as características básicas que a identificam com outras; a pesquisa consistirá na determinação do denominador comum implícito e explícito, que demonstre a existência de determinado estilo de pensamento. Mannhein chega, inclusive, a comparar os estilos intelectuais aos estilos artísticos, através dos quais podemos olhando para uma obra pictórica de autor desconhecido determinar a que escola e época artística pertence.

Entre os diferentes estilos do pensamento político encontrados no século XIX destacam-se o liberalismo e o socialismo. Ambos conseqüência das idéias iluministas dos séculos XVII e XVIII; repretentam, também, uma filosofia da história a — teológica, que irá nas suas construções políticas adotar os mesmos pressupostos. O liberalismo e o socialismo como filhos da revolução racionalista moderna aparecerão nas suas formas históricas como sendo antitéticos, quando na verdade poderão estar defendendo as mesmas posições com sinal trocado.

O arquétipo do pensamento político liberal caracteriza-se pela defesa do estado de direito [6]; o do pensamento socialista identifica-se com a luta contra a miséria e a exploração do homem pelo homem. Essa simplificação tanto do liberalismo como do socialismo leva à identificação de matrizes do pensamento liberal como sendo socialista e vice-versa. No caso de A. P. F. a sua classificação como primeiro representante do socialismo no Brasil padece desse tipo de análise.

Antes de analisarmos a proposta ideológica de A. P. F. vejamos quais as circunstâncias intelectuais e políticas da década de 1840. Verificamos que a crítica à burguesia vitoriosa era constante no pensamento liberal da época. O socialismo utópico floresceu nas décadas de 1830 e 1840, quando a burguesia industrial em ascensão criava desigualdades sociais. Três teorias destacaram-se nesse período: Saint-Simon, Fourier e Owen.

Os esquemas utópicos que propunham viriam corrigir, através de uma sociedade racional e organizada, as injustiças sofridas pelos trabalhadores [7].

A injustiça social, porém, era reconhecida não somente pelo socialismo utópico, mas, também pelos liberais e conservadores progressistas. O clássico exemplo de crítica às elites dirigentes no estado liberal encontra-se no texto de Tocqueville: "O espírito peculiar à classe média transformou-se no espírito geral do governo; dominava a política externa como os assuntos nacionais. Este espírito era ativo e trabalhador, muitas vezes desonesto, geralmente ordeiro, tímido por temperamento, mas as vezes abrupto em virtude da vaidade e do egoísmo, tímido no gosto pelo bem-estar, mediocre; um espírito que, combinado com o do povo ou da aristocracia poderia operar milagres, mas que sozinho nada produz a não ser um governo sem virtudes ou então sem grandeza. Amante de todos, como nunca foi e provavelmente nunca será qualquer aristocracia, a classe média, que pode ser chamada a classe dirigente, encastelada no seu poder e no seu egoísmo, usou o governo como negócio particular, cada membro pensando nos assuntos públicos na medida em que pudesse ter lucro particularmente e na sua mediocre prosperidade, esquecendo-se facilmente do povo [8]. Temos, portanto, que a crítica aos frutos econômicos e sociais da sociedade liberal era uma constante na crítica social e política da época. A desumana situação dos trabalhadores na sociedade industrial era reconhecida e proclamada como arma política pelos próprios trabalhadores [9]. A crítica liberal, porém, destacava-se do socialismo utópico pelo fato de aceitar os fundamentos da ordem política, social e econômica vigente. Concordava com o sistema ainda que discordasse do seu funcionamento.

O princípio da liberdade — fundamento do estado liberal representava a idéia básica na imaginação política do liberalismo. O próprio conceito de ordem, significando a existência de uma totalidade social achava-se subordinada à idéia de liberdade. A.F.P. dentro desse "estilo de pensamento" escrevia que "... a ordem não pode reinar sem a *liberdade*, é que a liberdade não pode existir sem a ordem, de sorte que esses dois fatos, considerados como destruindo-se mutuamente, não se dão um sem o outro, e se acham necessária e intimamente ligados". (*O Progresso*, p. 6).

Essa ordem social para ser verdadeira deveria corresponder às aspirações da pessoa humana. O ser humano era voltado para o contínuo a u t o-aperfeiçoamento, sendo a ordem política e jurídica os instrumentos que iriam proporcionar as "condições da felicidade dos povos" (*O Progresso*, p. 6). A.F.P. percebia que a ordem liberal estava perdendo-se num formalismo abstrato, expresso nas "infindas discussões sobre as garantias políticas dos cidadãos, sobre os direitos e as liberdades constitucionais dos cidadãos, sobre os direitos e liberdades constitucionais, direitos frívolos, liberdades vãs, quando não saem da atmosfera metafísica das constituições e não se apóiam numa organização social que lhes permita encarnar-se nos fatos..." (*O Progresso*, p. 7).

A ordem jurídica liberal aparecia no pensamento de A.P.F. como sendo conquista assegurada e

que não deveria ser discutida; deveria ser acrescentada com novos direitos nascidos de situações factuais, criados em virtude do próprio funcionamento do modelo liberal. A dimensão social e econômica, causa da democratização progressiva do estado liberal no final do século XIX, começa a aparecer. A discussão em torno do princípio da igualdade — tema que se constitui na pedra angular de todo o pensamento socialista — somente então começa a ser colocada. Elas nascem em conseqüência do exercício do poder de forma desumana e egoísta pela burguesia industrial. A crítica liberal entende a verdadeira natureza do problema. Trata-se de distinguir entre a liberdade exercida por uma pequena minoria de proprietários e os valores consubstanciados no exercício igualitário da liberdade. O igualitarismo dos liberais reformistas do século XIX consistiu, precisamente, na tentativa de incorporar ao estado constitucional instrumentos políticos e jurídicos que proporcionassem condições para o efetivo exercício da liberdade por todos e não somente pelos proprietários.

Essa idéia da democratização do estado liberal é que serviu de fonte para a elaboração pelos neoliberais da teoria das "liberdades positivas" diante das "liberdades negativas" [10]. As "liberdades negativas, i.e., aquelas afirmadas diante do poder político, seriam verdadeiras na medida em que o estado garantisse as "liberdades positivas", i.e., aquelas que dependeriam da mais justa distribuição de bens e oportunidades na sociedade. Enquanto o estilo de pensamento liberal compreende que as liberdades positivas devem ser atingidas pela sociedade, pelo todo social, mas dentro do modelo constitucional-liberal, o socialismo desde os seus primórdios procura elaborar um modelo político e social próprio e autônomo.

O pensamento de A.P.F. insere-se dentro dessa perspectiva e deste momento histórico do liberalismo. Reconhece que no homem ao lado das "liberdades negativas" existem aspirações, que somente podem ser satisfeitas pela sociedade. E a sociedade será a responsável pela satisfação de seus membros: "ora, a solidariedade dos indivíduos — homens, no indivíduo social, é completa; o gozo daqueles é inteiramente proporcional ao deste; logo, trata-se de dirigir a atividade individual diretamente, em vista do maior gozo possível, para o indivíduo social". (*O Progresso*, p. 178).

O indivíduo social, porém, não se realizaria *per se*. A.P.F. escrevia que a mais completa realização individual aumenta de ponto de vista quantitativo e qualificativo "do homem isolado no estado selvagem, ao homem no estado social, e enfim ao homem, membro de uma sociedade que seria por si mesma um dos elementos da humanidade organizada" (*O Progresso*, p. 179). Encontramos o mesmo tipo de afirmação nos neoliberais do século XX [11], de forma, evidentemente, mais elaborada, pois constitui o núcleo de suas inquietações. Consiste, portanto, numa linha de pensamento perfeitamente caracterizada no liberalismo, cabendo a A.P.F. o mérito de ter sido o primeiro a colocar o problema no Brasil.

O reconhecimento de que a grande injustiça existente na sociedade ocidental era a desigualdade econômica levava A.P.F. a constatar que o caminho mais

próprio para a garantia da ordem e da liberdade era o progresso material das sociedades. O progresso era encarado como sendo o compromisso com o futuro, com as modificações a serem realizadas na sociedade. Socialmente significava a ruptura com a sociedade aristocrática; economicamente a adoção de medidas que corrigissem as injustiças e, politicamente, a organização da sociedade para garantir os objetivos acima referidos.

A luta contra a aristocracia visava a criação de uma classe média, que incorporasse à sociedade os frutos da Revolução Industrial. Essa incorporação somente seria possível com a destruição do latifúndio. Essa posição de A.P.F. acha-se por sinal, dentro da melhor tradição liberal, i.e., a favor do capital e contra a propriedade estática. A classe média identificava-se assim como sendo o ponto de convergência social das atividades econômicas. O surgimento da classe média dar-se-ia através de processos econômicos e políticos.

A estrutura social brasileira achava-se submetida às leis do mercado livre sem a necessária organização jurídica. "Na esfera social ainda impera entre nós o *laissez faire, laissez passer*. O trabalho vai sendo depredado desapiedadamente pelo capital por meio da mais escandalosa usura; o comércio se acha entregue a uma nação estrangeira que o monopóliza completamente; o solo, pela mór parte, *permanece inculto nas mãos da aristocracia territorial. A grande indústria* esta ainda está para nascer, e por ora ainda o país lhe não oferece boas condições; ao passo que a carreira das *pequenas indústrias* se acha completamente obstruída, e os gêneros alimentares dão lugar a uma agiotagem escandalosa..." (os grifos são nossos). (*O Progresso*, p. 858).

A "aristocracia territorial" detinha o controle de uma economia semelhante à servidão: "... quase com poucas excepções, todas as terras pertencem a um pequeno número de grandes proprietários, que delas mal cultivam uma mínima parte e recusam vender o resto. Daí vem que duzentos ou trezentos mil dos nossos concidadãos, mais porventura, vivem em terras de que podem ser despedidos dentro de poucas horas; humildes vassalos do proprietário, cujos ódios, partido político, Cia., são obrigados a esposar. Neste fato da grande propriedade territorial, nesses novos *Latifundia*, deparamos nós a base desta feudalidade que mantém diretamente, sob jugo terrível, metade da população da província, e oprime a outra metade por meio do imenso poder que lhe dá esta massa de vassalos obedientes" (*O Progresso*, p. 549-550). Para APF este estado social existia por não corresponder a forma liberal de governo à realidade sócio-econômica. Encontramos no seu pensamento o indicador mais objetivo do liberalismo, ou seja o entendimento de que a "grande indústria" e a "pequena indústria" deveriam servir de base para a organização política e jurídica da sociedade. Vemos então que a crítica à aristocracia seria positivada através do estabelecimento da ordem social enraizada na indústria e com observância das normas da economia de mercado.

Os instrumentos para a correção desses desequilíbrios e injustiças sociais deveriam ser necessariamente políticos, não podendo as

soluções econômicas e sociais substituir-se à organização política e jurídica. Referindo-se aos socialistas utópicos dizia que tinham compreendido a necessidade da vida política para atingir os seus fins. O grande problema político consistia em corrigir a anomalia do exercício das liberdades conquistadas diante do poder absoluto por uns poucos com exclusão da "massa da população". A Constituição Imperial era um documento jurídico liberal, que não vinha sendo aplicado. "Na esfera política, os nossos males provêm igualmente como já dissemos, da falta de organização. Os primeiros legisladores apenas esboçaram o nosso edifício político; e os seus sucessores se contentaram, em construir e modificar sucessivamente as partes superiores, sem repararem que o edifício pecava pelas bases e que lhe faltavam os alicerces. Com efeito, os alicerces do edifício político, as garantias, não dependem de frases mais ou menos liberais, inseridas num projeto de lei ou nas páginas de uma constituição, é mister que haja uma força que as faça respeitar, e essa força não existe em paragem alguma do nosso Império, não há manifestação alguma legal ou ilegal que possa ser considerada como o termômetro real da opinião pública (*O Progresso,* p. 859-860).

Existem alguns pontos importantes neste trecho. Primeiro, o que APF entendia por "organização"; segundo, o exercício do poder estatal, como está claramente expresso nos principais doutrinadores liberais, sendo as garantias jurídicas entendidas como os alicerces do estado; a opinião pública desponta como o elemento de equilíbrio de todo o sistema político.

A organização política da sociedade está expressa por APF em diversos trechos de *O Progresso,* encontrando-se, inclusive, especificações de ordem técnico-jurídico e econômica. Nesses textos sobre teoria política vemos despontar com todo o vigor o pensamento liberal em APF.

A função da norma na sociedade aparece como sendo eminentemente corretiva dos desequilíbrios culturais, econômicos e sociais existentes entre os homens. A política então seria "a ciência da organização social, com o maior objeto de realizar a felicidade dos indivíduos (*O Progresso,* p. 7). A concepção da felicidade no pensamento liberal é hedonista, consistindo em usufruir os bens físicos. Todo pensamento liberal "tende a dar um estatuto ético à usufruição".[12]

O objetivo da norma será, portanto, o de "colocar e manter os diversos elementos que representam um papel nos fenômenos da produção, distribuição e consumo, de sorte que gozem da maior liberdade, e exerçam a ação o mais possível, segundo as suas atrações ou tendências naturais..." (*O Progresso,* p. 176).

A concepção de dois tipos de liberdade também é comum entre os pensadores liberais. Ao lado da liberdade natural existia a liberdade social, que seria determinada e regulada através da convenção feita entre os homens, podendo sofrer limitações, dependendo das circunstâncias históricas. O conceito de liberdade estava então sujeito no pensamento de APF a uma visão naturalista do homem.

Verificamos, também, que o componente racionalista e individualista da ideologia liberal en-

contram-se especificadas em sua obra. O conceito de organização, a função intervencionista do Estado e a teoria da ordem social são reiteradas vezes expressas em seus trabalhos. Todo o universo da crença na razão encontram em APF seu mais fiel devoto.

O individualismo é entendido como sendo a expressão das virtualidades da pessoa humana. A organização social deveria então coordenar as vontades individuais para que fosse constituído um todo equilibrado." O máximo de liberdade para cada individualidade exige um meio, em que as tendências individuais se achem harmonizadas entre si, e se possam desenvolver pacificamente. Então, e só então o *laissez-faire, laissez-passer* torna-se máxima verdadeira e benéfica. (*O Progresso,* p. 501). Essa noção vinha antecedida do conceito de que "a maior soma de gozos, e por conseqüência de riquezas para a humanidade, correspondia ao máximo de liberdade concedido ao livre desenvolvimento das individualidades de toda a espécie, que representam um papel nos fenômenos de produção, distribuição e consumo. (*O Progresso,* pgs. 500-501).

APF vincula ao indivíduo toda a sua visão da sociedade. Na questão básica do direito de propriedade, fundamento de toda a ordem liberal, constatamos que a sua crítica refere-se a uma situação iníqua, resultante de circunstâncias históricas determinadas. A justificativa do direito de propriedade como extensão do direito de auto-aperfeiçoamento individual está claramente expressa. "O direito *atual* de propriedade (*uti et abuti*) foi instituído, na falta de coisa melhor... para satisfazer ao direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente, direito ainda mais geral, que qualquer indivíduo ao nascer, traz consigo-satisfazer as necessidades que a sua organização lhe cria. Eis-aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do *direito atual* de propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível com ele (grifos nossos). (*O Progresso,* p. 503).

Encontramos neste texto a concepção de que a ordem liberal em virtude de procurar atender às virtualidades individuais, deve ser modificada quando a *realização-individual* está sendo prejudicada. Daí a conceituação liberal da lei expressa por APF. "Ora, como a sociedade tem por alvo o interesse geral, e como este interesse geral sofre com as restrições do exercício da atividade dos membros do corpo social, resulta daí que as leis devem estabelecer o menor número possível dessas restrições, e só proibir atos que são prejudiciais em alto grau aos interesses de todos. (*O Progresso,* p. 640).

A identificação do pensamento do APF com o liberalismo torna-se mais evidente quando estudamos a sua teoria política. A ordem liberal estabelecida pela Constituição de 1824 era considerada como sendo um instrumento perfeitamente apto a realizar os objetivos éticos a que se propunha a organização social. APF julgava que "o estado atual do Brasil constitucional com um monarca hereditário e duas câmaras eletivas nos parece oferecer mais garantias de estabilidade que as outras formas de governo". (*O Progresso,* p. 9).

Ainda no que se referia ao funcionamento das instituições políticas a crítica de APF não é uma crítica global ao sistema, mas sim quanto a aspectos de seu funcionamento. Compreendia como vimos acima que o legislador imperial tinha estabelecido os fundamentos teóricos do poder político, que deveriam ser implementados através da vida política objetiva da sociedade. O funcionamento do sistema político dependeria, portanto, das condições econômicas e sociais.

A inexistência da opinião pública fazia com que o sistema político brasileiro não fosse representativo. As fraudes eleitorais e as violências tornavam a representação uma caricatura. A opinião pública deveria ser criada através de garantia à liberdade de imprensa, outra característica do estado liberal.

Não nos parece sem propósito realçar na crítica de APF o fato de que ela representa na história das idéias políticas no Brasil um elo perdido. Trata-se da primeira tentativa fracassada de incorporar à ideologia liberal brasileira o dado econômico e social. APF compreendeu com mais precisão e nitidez do que os próprios liberais brasileiros no séc. XX, que os objetivos básicos do liberalismo somente seriam alcançados através da democratização da ordem liberal. Essa democratização seria feita de acordo com APF não através de métodos externos ao sistema, que acabariam por destruí-lo, mas com os próprios instrumentos estabelecidos pela organização jurídica e política. "Não, a nossa constituição é mui liberal, e admite toda e qualquer modificação por meios legais. Verdade é que ela se acha hoje totalmente falsificada, mas essa aberração não foi parte de um monarca que quisesse impor ao país um sistema antiliberal, e se atualmente todos os poderes do estado se acham quase absolvidos (sic) no poder executivo, não temos direito algum de criminar por este fato nem a constituição nem o monarca, mas a nós mesmos e a ignorância dos nossos legisladores". (*O Progresso*, p. 857).

NOTAS

1. A maior parte da pesquisa na revista *O Progresso* sobre a qual baseia-se este trabalho foi feita pelo meu aluno no mestrado de Filosofia da ... PUC/RIO, Tiago Adão Lara a quem desejo agradecer.

   Os textos de APF citados são retirados de *O Progresso*, Imprensa Oficial, Recife, 1950.

2. ANTONIO PAIM, *História das Idéias Filosóficas*, Grijalbo, S.P., 1967.

   LUIZ WASHINGTON VITA, a. *Panorama da Filosofia no Brasil*, Editora Globo, P. Alegre, 1969.

   b. *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil*, Grijalbo, S.P., 1968.

3. AMARO QUINTAS, a. Introdução in *O Progresso*, Imprensa Oficial, Recife, 1950.

   b. *O Sentido Social da Revolução Praieira*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.

   GILBERTO FREYRE — a. *Nordeste*, Livraria J. Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1937.

b. *Um Engenheiro Francês no Brasil*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1960.

— NELSON NOGUEIRA SALDANHA, *História das Idéias Políticas no Brasil*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1968.

— VAMIREH CHACON, *História das Idéias Socialistas no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965.

— JOÃO CRUZ COSTA, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1956.

4. APUD AMARO QUINTAS — ibidem, p. X.

5. KARL MANNHEIM, *Ensayos sobre Sociologia y Psicologia Social*, Fundo de Cultura Econômica, México, 1963, pgs. 84 e segs.

6. Liberalismo entendido como ideologia da sociedade de mercado e que se institucionaliza no estado constitucional visando a organização dos proprietários. Vide a propósito: C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), *Democratic Theory* (1973); ANDRÉ VACHET, *L'Ideologie Liberale* (1970) e VICENTE BARRETTO, *A Ideologia Liberal no Processo da Independência do Brasil* (1972).

7. O socialismo nas suas primeiras manifestações implicava na oposição ao *individualismo*. Os socialistas eram, portanto, os que se opunham à ordem individualista na economia e a predominância dada às questões politicas (formais) em relação aos problemas sociais e econômicos. Através de sua história o socialismo enfatizou o homem como membro da sociedade, colocando-se contrário à idéia do homem como indivíduo. Os métodos para atingir esse objetivo geral eram diferentes, dependendo das escolas. Os líderes do socialismo utópico — Saint-Simon, Fourier e Owen — aceitavam a Revolução Industrial, defendendo, porém, uma forma de economia autoritária, apesar das forças produtivas estarem subordinadas ao desenvolvimento da sociedade como um todo. (Vide verbete *Socialism*, in *Dictionary of the Social Sciences*. UNESCO).

8. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Recollectiones*, Anchor Books, New York, 1971, p. 6.

9. Vide a propósito o trabalho de ROBERT BLAKE, *Disraeli* (1966), no qual é analisada a política de Disrael advogando a aliança entre conservadores e operários para derrotar os liberais.

10. ISAIAH BERLIN, *Four Essays on Freedom* (1969).

11. Principalmente I. BERLIN, ibidem, e JOHN RAWL, *The Theory of Justice* (1971).

12. ANDRÉ VACHET, *L'Ideologie Liberale*, p. 88.

HUMANISMO JURÍDICO

DR. JUR. DR. PHIL. AGUSTÍN BASAVE

Yo no creo que exista el *homo jurídicus*, pero estoy convencido de que hay una *dimensión jurídica del hombre*. Por eso el Derecho responde a una profunda necesidade humana enraizada en los estratos ónticos del ser humano. Porque el hombre es un *animal insecurum* busca la *seguridad en el Derecho*. En este sentido, el Derecho está al servicio — aunque no exclusivo — de la seguridad de la existencia humana. No puedo haber vida social sin orden. Sabemos que hay conflictos, aspiraciones que se entrecruzan, passiones que se deaboran; pero queremos, no obstante, tranquilidad en el ordem, firmeza en nuestras posiciones, previsibilidad del comportamiento — y de sus efectos —, seguridad para saber a que atenernos. Cuando el poder del amor diaminuys y na vincula una comunidad, el orden jurídico evita la lucha caótica del *homo hominilupus*. Gracias a la dimensión jurídica del hombre las relaciones humanas se clarifican y se tranquilizan. No es que el Derecho agote la cultura pero es que la cultura no podría existir sin el Derecho. Y aunque hasta ahora no haya podido eliminar, del todo, la violencia, la arbitrariedad, el odio destructor, por lo menos ha puesto desde la fortaleza de su justicia. Acaso nunca lleguemos a establecer, en la tierra, un contínuo y verdadero *orden de paz*. Pero seguiremos intentando *regular* las relaciones humanas en el marco de la familia, del Estado y de la comunidad internacional.

Aunque alguna vez haya estado ligado a valores tribales y étnicos, el Derecho emerge y cobra importancia desde la personalidad del individuo. La autoconciencia de la dignidad personal en la vida social es el genuino bontanar del Derecho. La dimensión social de las comunidades — que nunca llega a ser del todo impersonal porque lleva la huella de la persona — hace crecer al Derecho. Adviétase que en la autoconciencia de la dignidad personal en la vida social se da una vota jurídica junto a votos morales y religiosas. Y cuando la dimensión jurídica del hombre llega a su cabal desarrollo nos encontramos, en su nucleo esencial, valores morales operan-

tes, justicia, seguridad, bien común, respeto al prójimo, libertad, lealtad, veracidad, dignidad personal. Esta dimensión jurídica se enfrenta con la voluntad de poder — individual y grupal —, com la opresión en todas sus formas, con la injusticia socio-política. Porque el Derecho no se limita a mandar, sino que *enseña* en la vida justa, *indica* el comportamiento debido, *cualifica* la acción. Podemos imaginar una ley, privada de sanción, que siga siendo ley: "*Pacta sunt servanda*. Al fin de cuentas, el Derecho es primordialmente *dirección* y secundariamente *coerción*. El acento se desplaza del Derecho mandado (*iusquia iussum*) al Derecho como rectitud jurídica (*Ius guia iustum*). Y es que el Derecho no se reduce a mandato ni radica, primariamente, en la voluntad; sino que se acto de inteligencia: regla de vida social, medida de comportamientos. Partiendo de su normatividad axiológica calificamos acciones particulares, situaciones y hechos concretos. El Derecho es práctico y es lógico, manda y cualifica. Calro está que no todo mandato es una ley. Deahí la primacia de la *vis directiva* — elemento de justicia incorporado a la ley — sobre la *vis coactiva*.

De la dimensión jurídica del hombre surge el Derecho que llega hasta nuestros dias, con todas sus complicaciones técnicas, con la prolijidad de categorías y figuras jurídicas dominadas — en esencial conexión — por unas cuantas y altas ideas éticas. Xágase el intante de suprimir estas ideas éticas a valores y se habrá acabado con la esencia del fenómeno jurídico. Si la vida del hombre tiene una textura ética, el Derecho no puede estar desvinculado del reino moral. Por imperativos morales nos sentimos impulsados a establecer un orden social libre y justo. Ciertamente el Derecho no agota la eticidad. Los valores jurídicos ocupan una modesta porción de la Ética. Hay tereas morales de mayor envergadura. Pero estas mismas tareas morales requieren, para su desarrollo libre, canales jurídicos. En el mundo de lo social, el Derecho se presenta como uno de los fundamentos de la moralidad. Las exigencias éticas de justicia, libertad y humanidad justifican la estructura-jurídica. Mientras repudiemos el atropello, la violencia y la lucha caótica el Derecho tendrá mucho que decir. Nos obliga porque está ubicado dentro de la eticidad. En la medida y regla que impera en el campo social rastreamos, desde lejos y con nostalgia, el significado del absoluto. Al Derecho no le corresponde desentrañar la conexión significativa del todo.

La dimensión jurídica del hombre no puede desconocer ni la estructura permanente y general del ser humano — elemento nuclear —, ni el autoproyecto camblante en situación histórica. Las leyes ontológicas del ser del hombre no son — no podrían ser — irrelevantes para el ordem jurídico. La esfera cultural-antropológica con sus cambiantes proyectos se refleja en las instituciones sociales. La contemplación jurídica debe tomar como base una imagen ideoexistencial del hombre. El deberse — comportarse de una manera y no de otra — descansa sobre el ser del hombre — cuerpo, psique, espíritu. — Una antropología integral está en la base de una antropología jurídica. La estructure estratificada del hombre — estrato biológico, estrato psíquico, estrato espiritual —

con su legalidad propia no puede ser desconocida por el Derecho. Hay un sector jurídico que regula el "ser natural" del hombre y hay otro sector jurídico que versa sobre el ser espiritual. Las normas jurídicas no pueden disponer conportamientos contra las leyes biológicas del hombre ser vivo. Más aún, debe favorecer los legítimos requerimientos del *bios*. Los componentes psíquicos (base endotímica y estrato del yo) tienen particular interés para la estructura psicológica del comportamiento eficaz. Si el hombre es un ser abierto, no conformado por la naturaleza hasta el final, tiene que autodeterminarse en base el espíritu y sobre un orden jurídico. Responsable de sus hechos, culpable de sus transgresiones al orden jurídico, digne encuanto persone, el hombre poses "a nativitate" el derecho a la libertad existencial, el derecho de autoconformación y los derechos esenciales a la persona. El hombre en estado de proyecto social da origem a la norma jurídica. Si el jurista no sabe leer en la óntica integral del hombre, no va a ver el Derecho, sino su sombra en la letra de los Códigos. Además de ser un ser axiotrópico, el hombre es un programa existencial valioso, un proyecto de poder y deber, una posibilidad de poder hacer y de poder exigir en el mundo, una liberdad justamente delimitada por las otras libertades. Toda esta realidad de Derecho emergente, toda esta dimención jurídica del hombre acaece antes que las normas cristalicon. Hay un poder hacer y un poder exigir intencionalmente referidos a la justicia — no a la arbitrariedad — que estructuran el Derecho.

Desde el punto de vista de la fenomenología existencial, la justicia se presenta como forma antropológica de coexistencia. Es el modo de co-existir humanamente, de estar junto con otros en el mundo. El derecho es una dimensión originaria del ser del hombre. Proviene del ser-todos-juntos-en-el-mundo. Una antropologia jurídica que parte de la materialidad y corporalidad de la individualidades. Este factor limitador y excluyente apunta hacia un orden mundano. Lo que un hombre pose por d e r e c h o no puede posoerle el otro. El mundo espaciotemporal de los hombres no se reduce a bienes materiales, sino también a valores espirituales, verdad, libertad, amor, justícia. Lo jurídico es una dimensión del mundo personal. Presupone la individualidad sisladora y delimitadora del mundo material, pero se refiere a relaciones intersubjetivas y a finalidades éticas.

El Derecho no es ficción, sino instrumento cultural del humanismo. Trátase de formalizar orgánicamente la convivencia humana. Estamos ante una normatividad real inscrita en la dimensión social del hombre. Conductas prohibidas, conductas ordenadas y conductas potestativas adoptan la forma imperativo-atributiva en la esfera de la intersubjetividad. El Derecho es una necesidad humana. La coacción no es un elemento esencial del Derecho, sino una propiedad para que se torne efectivo. Para el funcionamiento normal de los Derechos ao debiera requerizes la coacción. El humanismo jurídico reduce al mínimo indispensable el empleo de la coacción y orige la persuación en método jurídico-político. En todo caso la coacción no debe exceder la medida de lo imprescindible, debe ser ejercida con inteligencia y debe versar sobre el

fuero externo. El pensamiento no delinque. Las ideas no pueden ser encarceladas no asesinadas.

El Derecho intrínsecamente justo — prescindiendo de su última formalisación sistemático-positiva — no puede vulnerar el bien comun ni desconocer el sentido profundo y total de la vida humana, las exigencias esenciales de la persona y la mutabilidad constante de las circunstancias históricas. Hoy, como ayer y como siempre, nuestra conciencia humana escucha preceptos insoalayables: "Bonum est faciendum, sálum est vitandum" y "Bonum commune est servandum atque fovendum". Las instituciones positivas o las prácticas jurídicas que resultan *alienantes* para la persona, resultan proscritas por el humanismo jurídico. Pero las garantías de la liberdad personal no deben ponar en peligro, ai mucho menos transgredir el Bien Común. La burguesía liberal del Estado de Derecho, surgida a raiz de la Revolución Francesa, restringió el uso afectivo de la liberdad personal a un grupo minoritario, mientras que el resto de los ciudadanos contaba con una liberdad teórica — sin igualdad esencial de oportunidades — que en la práctica se traducía en una liberdad para morirse de hombre. El totalitarismo convierte a la persona humana en medio o instrumento al servicio de instancias transpersonales — clase social, raza, Estado —, aplasta ferozmente la liberdad y la dignidad de los ciudadanos, aniña a los hombres al privarlos de la responsabilidad que sigue al ejercício de la libertad y deshumaniza radicalmente la vida de convivencia. El valor de los Estados se equilata por la facilidad que brindan al perfeccionamiento del "*homo espiritualis*", estimulando la realización de la vocación personal en conexión con la del destino nacional. Nuestro humanismo jurídico no termina en antropolatria. Sabemos que el hombre — creatura superior en el universo visible — tiene un fin transcendente y eterno. El Estado no tiene como fin directo el cumplimiento de este supremo bien del hombre. La corresponde, no obstante, ofrecer una atmósfera, y abrir caminos para que circulen libremente los afanes humanos.

Estado y Derecho están profundamente afectados por el destino de la cultura en general y de las cosmovisiones históricas. El Derecho romano más altamente desarrollado correspondió a la cultura romana en la época de su culminación, con el Emperador Augusto. Cuando progresa la cultura, progresa el Derecho y las formas políticas. Un humanismo progresivo se caracteriza por un devenir que va de la sujeción a la liberdad, del *status* al contrato, de la fuerza al Derecho. Cuando sucede lo inverso, la socieedad se está desculturalizando, deshumanizando. La filosofía del Derecho y la Teoría del Estado determinan conceptualmente el Derêcho y el Estado, los distinguen de otras formas de vida, los estudian en sus orígenes y fundamentos de validez, en sus estructuras, fines y tendencias evolutivas. En el fondo, Filosofía del Derecho y Filosofía Política constituyen una disciplina unitaria, susceptible de tratarse con parejas directrices espirituales y con iguales criterios metódicos. Entendemos por Derecho una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público

temporal. Definimos el Estado como una agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal. Estado y Derecho realizan la *justicia* (adaptación de las operaciones e de la conducta del hombre a las exigencias esenciales de su naturaleza racional y social), la *seguridad* (certeza objetiva, saber a que atenerse, garantía estatal de protección a los derechos civiles y políticos del hombre) y *bien* común (conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual). El Estado reconoce y define un orden jurídico determinado, por concreción o determinación del Derecho Natural. Esttambién el Estado quien realiza y sanciona el Derecho. La autoridad estatal aprecia y valoriza los elementos de hecho que condicionan la ordenazión jurídica, así como la conveniencia de las soluciones con relación al Bien público temporal. Pero toda esta parte *producencial* y *técnica* que está a cargo del Estado se realiza dentro del marco del Derecho Natural. Y por Derecho Natural, entiendo un conjunto de disposiciones jurídicas cognoscibles por la sola razón natural y congruentes con la cabal naturaleza bio-psíquica del hombre, que declaran, regulan y limitan la libre actividad humana en cuanto es necesario para la consecución armónica de los fines individuales y colectivos en la vida social. Trátase de principios supremos, evidentes, suprahistóricos y suprasensibles. Pero ao se confunda el Derecho Natural con un código detallado de normas. El Derecho, a la vez instrumento y resultante de la actividad estatal, no agota la realidad del Estado. Porque a más de norma e sistema de normas, el Estado es — y esto es lo que no ha sabido ver Hans Kelson — unión de voluntades, empresa en vista de un bien común.

Una política humanista o un humanismo político deberá reconocer y favorecer la realización del arquetipo humano que cada época tiene que formular en función de las circunstancias pasajeras y de sus caracteres eternos. El humanismo es siempre perfectible, porque la conciencia de los hombres se descubre siempre como infiel al ideal y responsable en sus desviaciones. El Estado hunanístico tiene que tomar conciencia de las razones de vivir que tiene los hombres, ligando la vida a la idea y proyactando en lo temporal lo eterno. Una auténtica política humanista no puede desdeñar aquello que depende del cuerpo, de las pasiones, de los instintos y de la vida del hombre, pero tampoco puede desconecer lo que depende de la inteligencia. A los valores vítales se superponen los valores del conocimiento, pero estos últimos no quedarían ordenados ni explicados sin los valores espirituales. Sin estas jerarquías fundamentales del humanismo no existe el hombre total, base y meta del Estado.

A THEORY OF LEGAL JUSTICE

Ryosuke INAGAKI

The term "legal justice" may easily lead to that idea of justice which is realized through strict and uniform application of a rule of law, namely the idea of legality. As a matter of fact, this is the concept of justice which is clearest for us. It is not clearest in itself, however, for it has a number of presuppositions, as reflexions show. This type of justice does satisfy our demand for justice to some extent. For, we acquiesce in a solution or command on the condition that it is applied to other cases uniformly, even if the solution is not completely satisfactory in itself. The reason for it is not very far to seek. Justice means a certain equality, and the legal justice in the sense of legality does realize equality to some extent. But this type of justice does not satisfy our demand for justice completely.

The legal justice in the sense of legality, as I said, is not the clearest concept in itself. A fuller concept of justice can be formed in the following manner: taking the point of departure in the concept of justice which is clearest for us, we inquire into its ground as far as possible. In other words, we can build up a theory of justice by gradually making explicit what is implied in our initial concept of legal justice.

Justice as legality can be characterized as "justice under law," insofar as it consists in giving to each what is due to him which has been predetermined and fixed by a rule of law. In other words, this type of justice does not inquire into the justice *of* law in fixing each one's due. As far as this type of justice is concerned, then, law is something taken for granted. It does not ask what makes law a law. So called legal positivism or the positive law theory of justice terminates its inquiry into the nature of justice here. The assumption behind is that to push the inquiry any further would mean to overstep the boundary of objective science. This assumption presupposes in turn that the knowledge worthy of the name is confined to that type obtained by empirico-positive sciences. By critically examining the validity of these basic assump-

tion and presuppositions, the way could be opened to a further inquiry into the nature of justice.

Justice as legality can be considered to correspond to the commutative justice in the classical threefold division of justice. According to conventional interpretation, the commutative justice is that type of justice which is realized by the parts of society in their mutual dealings. This explanation is accepted insofar as it clarifies the structure of justice. In our inquiry into the nature of justice, however, it is better to take this type of justice as that concept of justice which is clearest for us.

How can we push our inquiry into the nature of justice beyond the idea of legality, without thereby immediately plunging into the issues of Weltanschaung and ideology? Prof. Lon L. Fuller's theory of the internal morality of law, or of the morality that makes law possible proves to be helpful here. This theory is concerned with the procedual requirements of law. Fuller simply asks what are the conditions required to make law a law, instead of discussing the criteria whereby a law is judged to be just or unjust. These procedual requirements, however, turn out to constitute the justice of law. These requirements are, then, the internal justice of law, or the justice *of* law considered in its procedual aspect. In this way, Fuller shows that it is possible to push the inquiry into the nature of justice beyond the idea of legality without sacrificing the demand of objectivity.

Reflexions upon Fuller's theory, however, reveal that it presupposes some idea of the end of law for which laws are made. In other words, in order that the internal justice of law is to be justice in a full sense, the end of law must be conceived justly. The internal justice of law, or justice which is immanent in law, then, has certain presuppositons. This type of justice corresponds to the distributive justice in the classical division. Distributive justice, as distinguished from the commutative, is the justice *of* law, or of law-making. Its function is to determine what is due to each in view of the good of the whole community. It is more complex than the commutative, the function of which consists in rendering to each his due fixed by law. It is less clear for us, but clearer in itself. Insofar as it presupposes some idea of the end of law, however, it is not that concept of justice which is clearest in itself.

The question of the nature of justice is now better articulated: How can we conceive the end of law justly? or, how can we take a just attitude towards the good of the whole community? Now, that justice which is called legal or general in the classical division, and which is identified with the whole of moral virtue, is precisely the one which can answer this question. It is called "legal" insofar as its object, the common good, is the end of law. Whereas the legal justice in the sense of legality is justice under law, the legal justice in the sense of common-good justice is justice beyond law, or justice that transcends law. It is this justice that makes a just conception of the end of law possible, whether in a lawgiver or those governed by law. How?

The reason is that this type of justice synthesizes or unifies the personal aspect with the social

or community aspect of justice. These two aspects of justice seem, at first sight, to be repugnant to each other. But, to satisfy both the personal and the social demands as far as possible is the ultimate problem for justice. Justice in this ultimate form cannot be realized by an application of some fixed rules, as in the case of commutative justice, but can only be established as a virtue. In this way we can understand that the legal justice in the sense of common-good justice is a virtue par exellence. For this reason it is the least clear for us, but the clearest in itself. For, it presupposes nothing, while it is precisely that which makes justice possible. It is easy to emphasize one aspect of justice exclusively, whether it is personal or social aspect, at the expense of the other. But we must try to find the way to unify them, and the traditional concept of legal justice represents just such an effort.

It may be observed that the legal justice in the sense of common-good justice is almost indistinguishable from the love of common good. As it has been said, it does not consist in an application of fixed rules, the task which can be performed regardless of subjective attitude or disposition. This is the case of commutative justice. It can be strict, bearing no resemblance with love, so strict that it could approach the height of injustice. The common-good justice, on the contrary, consists in the personal disposition or will which strives for the preservation and promotion of the common good. It is strict in its own way, just as a true love is very strict. In any case, the moral virtue of legal justice is to be perfected by and transformed into the supernatural virtue of charity, the object of which is God as the Common Good of all creatures.

In the preceding consideration, I have attempted to interpret the classical threefold division of justice with a view to the inquiry into the nature of justice. The approach may be termed "phenomenological," insofar as, starting with that concept of justice which is clearest for us, it seeks to reach that concept of justice which is clearest in itself, namely the justice itself. It is an attempt to clarify the implications of the concept of legal justice as legality, the only concept of justice which enjoys a universal acceptance today.

A ONTOLOGIA DA CULTURA BRASILEIRA À LUZ DO MODELO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO

Prof. ELSIOR MOREIRA ALVES

O modelo brasileiro de desenvolvimento diz claramente que seu objetivo principal é introduzir, no país, uma economia de mercado.

E, naturalmente, se observarmos toda a estruturação do Plano Nacional de desenvolvimento, está todo ele baseado no pressuposto adotado pelo modelo.

Conseqüentemente, toda a realidade brasileira terá de se moldar a esse pressuposto básico do modelo.

Ao afirmar que todas as instituições do país, até mesmo o Estado, terão de se configurar em função do estabelecimento de uma economia de mercado, o modelo brasileiro de desenvolvimento passou a aceitar um pressuposto filosófico, embora não de maneira explícita e racional.

Vejamos em que consiste este pressuposto.

A economia passou, vamos assim dizer, por duas fases.

Na economia tradicional, o mercado funciona baseado em leis, leis estas idênticas as da física, ou seja, são leis consideradas naturais. A economia tradicional, cujo intérprete principal é Adam Smith, é toda ela baseada nos mesmos pressupostos das ciências naturais.

A partir, entretanto, de Keynes, nós passamos a perceber que a economia de mercado entra no esquema das ciências sociais, aceitando, por conseqüência, que suas leis são produtos da história.

Se prestarmos bem atenção, Keynes introduziu a noção de função algébrica na economia de mercado. Para ele, todos os problemas podem ser envolvidos a variáveis de uma "função".

Modernamente, esse caráter de funcionalidade tem, c a d a vez mais, acentuado na economia de mercado.

Um outro ponto importantíssimo, que temos de frisar, é que a economia de mercado passou de ente criado pela cultura a ente criador de cultura.

Se nós observarmos a evolução da cultura ocidental, principalmente, desde o Renascimento até nossos dias, vamos verificar que, de lá para cá, assistimos, de maneira clara, a uma verdadeira in-

versão de valores, o fenômeno econômico, que era o último na tábua de referência, passa a fator mais importante na cultura moderna. E como o fenômeno econômico se transformou em economia de mercado, a economia de mercado passa a dominar toda a manifestação cultural moderna.

O mercado ao encarar, como elemento fundamental, tudo o que existe como fator de produção, estabelece uma reformulação da realidade, de tal maneira que tudo passa a ser variáveis dependentes ou independentes de uma "função".

Tudo, para a economia de mercado, só tem razão de ser na medida em que é encarado como fator de produção, ou seja: recursos naturais, recursos humanos, capital, etc. Produção e consumo passam a ser duas categorias fundamentais de toda a cultura moderna. Ora, como "Produção" e "Consumo" são categorias de natureza econômica, claro que toda cultura moderna passa a ser uma cultura de natureza econômica.

Mas, a economia de mercado traz, no seu bojo, mais uma conseqüência: a própria noção de "função" implica numa visão algébrica do universo. Ora, como nós sabemos, a álgebra parte do pressuposto de que o universo é exclusivamente racional, não se preocupando com a subsistência do ser.

Como a economia de mercado introduz e realiza uma concepção "funcional" da cultura, nesse sentido a economia de mercado destrói a visão existencialista sartreana, prefigurando uma cultura baseada no "não ser".

Aliás, não é à toa que a cultura moderna produziu teoria da relatividade de Einstein, o existencialismo, a escala móvel da música atonal e a pintura de Picasso. Para nós, tudo isso não passa de uma manifestação cultural, cujas raízes estão na noção de insubsistência do ser introduzida pela economia de mercado.

Com base nessa fundamentação, podemos afirmar que a cultura brasileira, que está em plena transformação, perderá seu caráter aristotélico-tomista, que sempre este esteve em seu fundamento, e passará a absorver os mesmos pressupostos culturais dos países, onde penetrou a economia de mercado. Toda a manifestação cultural, como diz o modelo brasileiro de desenvolvimento, todas as instituições têm de estar a serviço do mercado.

Basta analisarmos a nova estruturação do ensino brasileiro, do qual depende o próprio caráter nacional, para certificarmos do que acabamos de dizer. O ensino passa, de acordo com a nova exigência da economia de mercado, em instituição de qualificação de mão-de-obra.

A nossa tese é, portanto: O Brasil, ao aceitar a economia de mercado, com toda a sua automaticidade, aceitou a noção de função algébrica como pressuposto de uma cultura. Como a noção de cultura "funcional" traz como pressuposto a noção de "ser insubsistente", pois tudo é "variável dependente" ou "variável independente", ontologicamente, a cultura brasileira deixará de ser a expressão de uma realidade ou valores subsistentes, para ser a expressão espaço-temporal das exigências da economia de mercado, como tal manifestação econômica tão-só de uma engrenagem, cujo ser é, intrinsecamente, o não ser, pois que movimento, mecanismo de alocação de recursos.

INFLUÊNCIA DE SUAREZ NA OPÇÃO BRASILEIRA PELA FILOSOFIA ECLÉTICA

ANNA MARIA MOOG RODRIGUES

Os estudiosos da história das idéias no Brasil parecem estar de acordo ao afirmarem a hegemonia do ecletismo no Brasil durante o período que se inicia com o Segundo Reinado e vai até a década de 1870, período este marcado por uma estabilidade social e política que ainda não encontrou igual na história posterior do país. Pergunta-se entretanto que motivos e influências teriam atuado em nosso meio, capazes de justificar essa aceitação universal da filosofia eclética e durante tão longo prazo.

Na tentativa de trazer algum esclarecimento a este problema sugerimos que a influência das teses de Francisco Suarez tenha se exercido no sentido de preparar o terreno intelectual para a aceitação do ecletismo. Em pelo menos três pontos parece haver bastante semelhança entre aquele momento da Segunda Escolástica Portuguesa e o pensamento eclético.

O primeiro diz respeito ao "ecletismo" de Francisco Suarez; o segundo, à reafirmação da liberdade do homem como atividade própria da faculdade da vontade e via de acesso à espiritualidade; e, terceiro, à defesa da monarquia constitucional e da soberania natural dos povos.

I — O ECLETISMO DE FRANCISCO SUAREZ

Após as grandes sínteses medievais elaboradas por St. Tomás de Aquino, Roger Bacon, São Boaventura e Duns Scoto, a filosofia escolástica do século XIV ao século XVII entrou em decadência, com a multiplicação das universidades e o rebaixamento do nível exigido para a admissão e freqüência das mesmas. Começa a época dos compêndios em lugar das obras dos autores mesmos, a falta de grandes personalidades, etc. Abandona-se o aprofundamento das grandes teses enquanto se vê a multiplicação das disputas onde predominam as sutilezas e a habilidade no manejo do silogismo em duelos de argúcia lógica. Neste clima, desenrola-se a quebra da unidade da

fé e da doutrina e progridem as diferentes reformas protestantes.

Após o Concílio de Trento começa uma reação — que passou à história com a denominação de Contra Reforma — abarcando toda a Península Ibérica. Tratava-se de movimento sobretudo teológico. Traz consigo, entretanto, um renascimento da filosofia escolástica, em virtude mesmo da íntima relação que existe entre razão e fé no pensamento católico.

Este renascimento da escolástica apresenta dois aspectos:

a) tendência para a volta às grandes sínteses do século XIII, principalmente a síntese tomista; e,

b) tentativa de assimilação dos conhecimentos científicos mais recentes e das mentalidades "moderna" e pós-renascentista. Infelizmente, conforme acentua F. J. Thonnard, essa "modernização" não foi muito longe. Melhorou-se a forma voltando-se à linguagem clara e à dialética sóbria e precisa do tomismo e, em questões doutrinais, abordaram-se novos problemas de ordem política e social. Quanto ao mais, continuaram os comentários a Aristóteles.

No contexto da Contra Reforma surge a Companhia de Jesus, cujo propósito expresso é o de formar um exército espiritual para a defesa da fé com as armas da cultura. Escolhe Sto. Inácio de Loyola a Sto. Tomás de Aquino como Doutor oficial da ordem o que implica na aceitação das teses tomistas em questões teológicas, preservada a liberdade no que respeita às posições filosóficas.

Os grandes problemas que haviam sido discutidos pela Escolástica no final da Idade Média foram:

a) o da validade ou não dos universais;

b) a predominância da essência sobre a existência no ser; e,

c) realismo versus nominalismo.

Em outro plano discutira-se:

a) a liberdade de Deus como infinita ou determinada para o bem pela própria natureza divina;

b) a predominância ou não da vontade sobre a razão como faculdade superior; e,

c) a relação existente entre a graça de Deus e a liberdade do homem.

Dentro destas polêmicas, a obra de Francisco Suarez apresenta-se como uma interpretação do tomismo. Mas em inúmeros pontos tem uma inspiração de cunho muito mais escotista do que tomista. Neste sentido, aproveitando-se da reivindicação feita pelo próprio Suarez, o qual se dizia eclético na medida em que se permite atualizar as teorias de Sto. Tomás em questões de física e ciência moderna, Thonnard apresenta-o como o filósofo mais caracteristicamente eclético do que propriamente tomista "já que é por demais pessoal em suas interpretações, para ser um simples discípulo, e pouco sintético para ser um mestre"[1] é um eclético porque sua obra segue um princípio metodológico que é o de buscar descobrir a verdade entre posições divergentes em filosofia e teologia tomando o que é bom ou buscando o meio caminho entre os grandes mestres como Sto. Tomás, Duns Scoto ou Guilherme de Occam.

Diz Guilherme Fraille, O. P. que Suarez procede com espírito de independência e liberdade. "Conhece e utiliza todos os sistemas anteriores. Mas não quer se deixar prender em nenhum deles e analisa suas doutrinas com uma crí-

tica aguda e implacável, retirando de cada um o que lhe parece mais conveniente para seus propósitos. Declara que não o faz por espírito de polêmica, mas somente pelo sincero desejo da verdade" [2].

Já Thonnard critica-o por não estabelecer um forte elo lógico entre as diversas soluções conciliatórias. Entende que a interpretação de Suarez "resulta num amontoado de teorias sem nenhum nexo entre si mas que constituem as soluções mais plausíveis entre as diferentes opiniões e nisto é que se constitui em um ecletismo propriamente dito" [3].

Já para os autores Federico Klimke, S. J. e Eusébio Colomes, S. J. "a importância de Suarez consiste precisamente na inovação do método": Do que precede depreende-se que a importância de Suarez na História da Filosofia é dupla: em primeiro lugar, no que se refere à doutrina; em segundo e principalmente, no que se refere ao método. Em todas as questões estuda com diligência os sistemas mais importantes, submete seus fundamentos a uma sólida crítica e, finalmente, tudo quanto parece verdadeira e solidamente provado, esforça-se por recolhê-lo a fim de formar um sistema total e próprio e também para aumentar ou aperfeiçoar o antigo com o novo: *"vetera novis augere e perficere"* [4].

A influência de Suarez foi extensa em toda a Península Ibérica (em Portugal o pensamento suareziano dominou em Coimbra até a expulsão dos jesuítas) e para lá da Península Ibérica alcançou a Alemanha onde suas *Disputationes Metaphysicae* substituíram os manuais de Melanchton até o aparecimento de Wolff.

De acordo com Fraille, suas doutrinas, além de influenciarem Descartes que o leu em La Fléche, influíram no pensamento de Spinoza, Leibniz, Vico, que dedicou um ano a estudá-lo, e Wolff.

Através de Vico teve grande influência em Genovesi e não é de admirar que a mesma atitude eclética tenha vindo a ser imitada por Verney o qual não hesitou em dedicar sua obra *O Verdadeiro Método de Estudar* aos jesuítas, de quem aliás havia sido discípulo.

Talvez não seja tampouco de admirar que tenha cabido aos jesuítas do grupo de Cervera o movimento inicial de restauração da escolástica através de sua abertura eclética para as correntes "modernas" que então eram o cartesianismo, o gassendismo, o sensismo e o empirismo. Esta tendência eclética continua a se manifestar contemporaneamente na obra de Marechal (uma tentativa de conciliação das categorias kantianas com as aristotélicas), na de Theillard de Chardin, Danielou e Rahner os quais representam as figuras mais avançadas do pensamento católico sempre na linha da conciliação da doutrina tradicional com as correntes do pensamento contemporâneo.

Talvez e muito provavelmente será um "tour de force" tentar estabelecer uma aproximação entre o ecletismo de Suarez e o de Maine de Biran e Victor Cousin. Afinal, em todas as épocas sempre há quem procure conciliar idéias novas com idéias tradicionais, assim como harmonizar verdades que se encontram em sistemas aparentemente contrários entre si. Entretanto, se o ecletismo é mais uma tendência natural do espírito humano do que uma filosofia específica pode-se supor que já havia no Brasil uma predisposição ao espírito eclético por uma remanescente influência dos jesuítas. Se assim foi, as palavras de Victor

Cousin caíram em solo fértil: "Encontramos, assim, de todos os lados, métodos diversos em psicologia, lógica e metafísica; de todos os lados, a uma só vez, oposição e contradição, erro e verdade. A única solução possível dessas oposições é através da harmonia dos contrários, o único meio de escapar ao erro é aceitar todas as verdades" [5].

II — A LIBERDADE COMO ATIVIDADE DA FACULDADE DA VONTADE E VIA DE ACESSO À ESPIRITUALIDADE

Duns Scoto defende o primado da vontade sobre a inteligência em oposição a St. Tomás baseando-se numa diversidade de argumentos. O principal consiste na afirmação de que o entendimento não é causa total mas parcial do ato de vontade. Sua argumentação é baseada na constatação de que, se é bem verdade que a vontade não pode querer o bem que ela não conhece e que portanto precisa do intelecto para a iluminar, não é porém menos verdade que, uma vez iluminada com relação a um determinado bem, ela pode aderir ou não a ele. Se assim não fosse, o homem não seria livre pois a inteligência é de certa forma determinada naturalmente para iluminar o bem mas se, em conseqüência desta determinação, ela determinasse a vontade, a vontade não seria livre. A verdade é que, quando a vontade dá sua adesão à inteligência, esta adere ao bem mais perfeito e se fixa nele. Mas quando a vontade desvia a inteligência do seu objeto e dirige-a para um objeto que é mais do seu agrado, este último torna-se objeto da inteligência e seu valor adquire tal clareza que ofusca todos os demais. Assim Scoto prova que não é a inteligência que comanda as faculdades da alma mas a vontade, sendo esta portanto a faculdade superior. Esta demonstração do primado da vontade baseia-se em última análise na experiência interna que cada pessoa pode vivenciar.

O suarismo, apesar de se apresentar como uma interpretação do tomismo, tem em muitos pontos uma inspiração muito mais scotista do que tomista propriamente dita.

No que tange à discussão sobre qual a faculdade superior — se a inteligência ou a vontade — Suarez concebe que a vontade é uma faculdade independente com relação à inteligência, o ato livre sendo esclarecido mas não "causado" pelo juízo prático; há uma concomitância mas não uma subordinação. Coerentemente, Suarez rejeita a tese tomista que explica a influência de Deus sobre os nossos atos como sendo a de uma premoção física.

Para Suarez, Deus põe à disposição da vontade humana sua cooperação, mas deixa-a livre para aceitá-la ou não.

Estava assim preparado o caminho para a tese de Molina sobre a relação entre a graça de Deus e a liberdade do homem, com acento especial na liberdade do homem.

Em todas as disputas travadas dentro da Escolástica sobre a liberdade, esta nunca foi posta em questão como fato. Discutia-se a propósito de sua natureza. Negar a liberdade seria negar os mandamentos, o mérito, a recompensa e

o castigo. Além disto, afiançavam os teólogos, todo o homem tem certeza da existência de sua liberdade pela experiência interna. Todo homem sabe que pode mover-se ou ficar parado, fixar sua atenção em algum objeto ou desviá-la, escolher um ou outro bem entre os vários que se lhe apresentam.

A propósito do seu estudo sobre a liberdade em Descartes, afirma Gilson que seria a mesma coisa dizer de uma ação que ela é humana ou voluntária ou livre, ou os três termos implicando-se então reciprocamente. E continua: "De todos os argumentos apresentados pela Escola em favor do livre-arbítrio, Descartes apenas conserva o apelo à nossa experiência pessoal; apoiar-se sobre a consideração das leis morais e da legitimidade das sanções seria de fato um erro de método, nenhum destes problemas havendo sido colocados ainda ao início da Quarta Meditação" [6].

Esta opção cartesiana pela via da experiência interna e da reflexão, como sendo o único caminho para a transcendência do ser e para o absoluto, vem deste Sto. Agostinho e vai desembocar em Maine de Biran.

Não obstante a admirável originalidade deste último em suas introspecções não se pode deixar de perceber uma semelhança entre suas investigações sobre a liberdade, como fundada no ato da vontade, e o argumento dos escolásticos que apoiavam a certeza da liberdade também na experiência interna.

O que distingue Maine de Biran é seu esforço no sentido de legitimar a experiência íntima, o "sens intime" como fonte tão válida de conhecimento quanto o eram os sentidos externos, problema esse — o da legitimação do senso íntimo — que só surgiu plenamente com o empirismo e portanto não se havia colocado desta forma nítida ao pensamento medieval nem ao renascentista.

Tampouco se pode deixar de estabelecer um paralelo entre a preocupação de Maine de Biran em preservar a liberdade do "effort volontaire" face a atração que Deus exerce sobre nossa vontade e a célebre controvérsia *De auxiliis gratiae* (controvérsia sobre qual a participação da graça divina no ato livre da vontade humana).

Toda a colocação biraniana da tensão entre o senso íntimo da liberdade e o apelo da espiritualidade evoca — em linguagem muito mais agostiniana do que escolástica, é verdade — a disputa que ocupou o pensamento da Igreja durante todo o século dezesseis. A preocupação com a liberdade está tão presente nos sermões do Pe. Antonio Vieira quanto posteriormente em Mont'Alverne. Além disto, no Brasil, a busca de solução para o problema da fundamentação da liberdade dentro de uma perspectiva empirista já havia sido tentada — mas sem sucesso — no início do século XIX por Silvestre Pinheiro Ferreira. De sorte que talvez seja possível se admitir que a tese biraniana que fundamenta a liberdade no fato do senso íntimo, do "effort volontaire", não tenha soado estranhamente a ouvidos brasileiros. E é claro que considerando as circunstâncias históricas dos brasileiros — tendo recém-conquistado a independência política, ávidos de participar da cultura européia onde liberdade era a palavra de ordem e sendo herdeiros de uma profunda tradição de religiosidade — seria extremamente bem-vinda a este

ambiente uma filosofia que pela própria fundamentação da liberdade justificasse a espiritualidade e a religiosidade. Daí a entusiástica e universal adesão que no Brasil recebeu o ecletismo de Maine de Biran e Victor Cousin por todo o período do Segundo Reinado.

III — A SOBERANIA NATURAL DOS POVOS COMO BASE DA MONARQUIA CONSTITUCIONAL

É bem verdade que enquanto Victor Cousin defende a monarquia em suas obras *Du Vrai, Du Beau e Du Bien* e *Philosophie Sensualiste*, Suarez mais parece defender a democracia. Parece mas não o faz de fato pois o que defende é a naturalidade da democracia numa primeira etapa do convívio social já que o povo como um todo, reunido numa sociedade perfeita, é o detentor do poder político. Este poder o povo poderá ou não transmitir a uma pessoa ou a um grupo mas com o objetivo de que a autoridade assim transmitida seja usada para o bem comum. Teria sido Suarez então um teórico da monarquia constitucional ou da democracia, ou ainda, como queria João Camillo de Oliveira Torres "foi ele quem criou a Teoria do Estado e estabeleceu todas as bases e a conceituação do Estado Liberal de Direito como conhecemos hoje"[7]. Na verdade, a teoria da transferência do poder do povo para o monarca ou governantes, não é de Suarez. Através de toda a Idade Média ela predominou nas universidades européias como bem o demonstra Rommen em sua obra *The State in Catholic Thought*. Mas, conforme diz este mesmo autor, no início da época moderna esta teoria teve sua mais perfeita e elaborada formulação na obra de Suarez.

Suarez ele próprio resume seu pensamento da seguinte forma:

"Concluamos, enfim, que nenhum rei ou monarca jamais recebeu, segundo a lei ordinária, seu poder político imediatamente de Deus ou por instituição divina, mas por intermédio de uma vontade e de uma instituição humanas"[8].

Decorre desta tese que se o príncipe mostrar-se indigno de seu mandato, este poderá ser-lhe retirado. Isto, entretanto, não é uma incitação à revolução pois tendo havido um tratado de transmissão de autoridade, todo cidadão deve obedecer ao príncipe enquanto ele estiver zelando pelo bem comum; do mesmo modo, e sempre se estiver agindo pelo bem comum, o príncipe pode mesmo usar da coação e da força para obter a obediência do povo.

A noção de responsabilidade do monarca pela manutenção da ordem em vista do bem comum está bem presente em Victor Cousin assim também como a noção suareziana de que a lei só é lei na medida que visa o bem comum. Entretanto, não se pode dizer que Cousin tenha se inspirado diretamente em Suarez na noção que tem de pacto social e poder político. Ao contrário, sua formulação é bem claramente romântica. O que se pretende entretanto é sugerir que, através da pregação dos jesuítas, através da leitura dos grandes sermões, havia no Brasil uma familiaridade com idéias que propiciavam a adesão à tese da monarquia constitucional e dificilmente à tese da monarquia absoluta.

IV — CONCLUSÃO

É lógico que não se pretende com estes três pontos ter esgotado as variáveis que poderão ter concorrido para a aceitação do ecletismo no Brasil. Tampouco se pretendeu avaliar a força de penetração, em Portugal e no Brasil, da reação anti-escolástica que se iniciou com a expulsão dos jesuítas sob o governo de Pombal. Entretanto, em meio a tão grande número de incógnitas, como são as que nos defrontam ao estudar a história de nossas idéias, as hipóteses servem como subsídio sobretudo se desenvolvidas na linha do próprio pensamento, na linha da consideração das idéias com a irrecusável autonomia de que desfrutam.

NOTAS

1. THONNARD, F. J., *Précis D'Histoire dela Philosophie*, Paris, Desclée & Cie, 1955, p. 441.
2. FRAILLE, Guilhermo, *Historia de la Filosofia*, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 446.
3. THONNARD, obra citada, p. 436.
4. *Historia de la Filosofia*, Editorial Labor, 1953, p. 360.
5. *Apud* THONNARD, op. at.; p. 654.
6. *La liberté Chez Descartes*, Paris, Félix Alcan 1913, p. 288.
7. *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo/USP, 1968, p. 23.
8. *Apud* THONNARD, op. at., p. 396.

O PROBLEMA DA LIBERDADE EM KANT

UBIRATAN DE MACEDO

INTRODUÇÃO

Kant representa uma nova compreensão da liberdade humana, embora não tenha enriquecido a filosofia com um novo conceito de liberdade. Sua definição de liberdade como "faculdade de iniciar por si um acontecimento" (Prol. § 53n) [1] é comum a Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás, Duns Escoto, Ockam, Leibniz e Maine de Biran.

Não obstante isso, Kant é um marco, por apresentar sob uma nova forma os velhos conceitos, alterando os termos da problemática clássica e instaurando a moderna com vigência parcial até nossos dias. Pois, como observou Roque Spencer Maciel de Barros, sua teoria da liberdade é "laicizada" [2], nela não comparecendo as antigas discussões sobre a liberdade de indiferença e o complicado problema da conciliação da liberdade humana com a liberdade divina. Nem mesmo ocorre uma teoria expressa da liberdade divina. Seu problema é apenas o da liberdade humana. O modo de seu enfoque ao correlacioná-lo com o determinismo da natureza, determina o quadro da problemática que será debatida até e inclusive por Bergson.

Só com o existencialismo surge uma problemática nova, já em pleno século XX. Mas mesmo essa tem raízes kantianas, pelo menos em Jaspers, que faz uma das mais brilhantes teorizações a respeito. E entre os vivos basta recordar a abordagem de Paul Ricoeur, em a *Liberdade segundo a Esperança*, onde se apóia em Kant, dando de sua teoria uma renovadora interpretação.

É instrutiva a comparação da modernidade da abordagem kantiana da liberdade com a de Descartes. Apesar do afã inovador deste, e, de sua reconhecida independência mental para com a tradição, é largamente tributário desta, como mostrou Gilson na sua tese sobre o tema *La Libert chez Descartes et la Théologie*. Subsistem em Descartes as requentadas discussões medievais apenas transpostas do registro teológico para o filosófico. E ape-

sar de ser Descartes o iniciador da moderna física, o único determinismo com que procura conciliar a liberdade humana é o estabelecido pela vontade divina.

I — A LIBERDADE COMO PROBLEMA COSMOLÓGICO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Há, em Kant, uma teoria pré-crítica da liberdade deveras sugestiva, mas obscurecida pelo monumento da teoria crítica. Apenas um autor entre os consultados por nós, W. T. Tones, (Ob. cit., c. III) dela tratou. Dispenso-me por isso de considerá-la, pois faz figura de antecipação da teoria crítica. Por outro lado, são suficientes, para um breve esboço, as complexidades e ambigüidades da formulação da época da maturidade para reter nossa atenção.

A liberdade surge, na primeira Crítica, dentro da Cosmologia Racional, e não, como poderíamos esperar, ao menos dentro de uma certa tradição, na Psicologia Racional. É na terceira antinomia da razão pura e não entre os paralogismos da mesma que Kant coloca o problema da liberdade. Surge aqui o ineditismo de Kant. A liberdade é vista como problema dentro de um sistema do mundo regido por uma trama de leis naturais indefectíveis. Os acontecimentos intra-mundanos aparecem ordenados em rígidas séries causais.

Ao se colocar, na Cosmologia, o problema de se pensar a totalidade da experiência externa sob a forma da idéia de Mundo, incluindo a totalidade das séries causais, Kant julga necessário postular duas séries causais heterogêneas para explicar a mundanidade. Pergunta se são admissíveis ou excludentes? A primeira série de causalidade é a empírica ou natural, pela qual todas as coisas são efeitos de outras indefinidamente. A outra série é a inteligível. É a causalidade pela liberdade. Liberdade entendida como faculdade de iniciar por si um acontecimento ou uma série causal. Para Kant a razão poderia provar a suficiência de cada uma destas causalidades. Essa é a terceira antinomia da razão pura. Deixando para depois a exposição e solução da antinomia, perguntemos: que razão leva Kant a julgar necessária uma dupla causalidade? Ao final da observação sobre a tese da terceira antinomia (CRP, 352) refere-se à "necessidade em que se acha a razão" de apelar, na série das causas naturais, para uma primeira causa livre. A origem da dupla causalidade é a própria razão. Na sua ambição de atingir o incondicionado, de dar uma explicação cabal do fenômeno do mundo, parece-lhe imprescindível para poder pensar o conjunto da série da causalidade natural, admitir outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade, com a função específica de dar início à ação causal. Esta interpretação vem confirmada no prefácio da *Crítica da Razão Prática*: "O conceito de liberdade... é indispensável... para o uso completo da razão especulativa". Mas esta razão, pelo seu dinamismo, é levada a renegar o conceito que criou para cair na "ilusão da liberdade" (CRP, 349), ou seja, esquecer que este conceito é apenas uma idéia para além da experiência e que nesta experiência não há lugar para lacunas, ainda que iniciais, na cadeia da causalidade natural.

Eis-nos agora face à terceira antinomia da razão pura, o enunciado da tese: "A causalidade da natureza não é a única da qual possam ser derivados todos os fenômenos do mundo. É ainda necessário admitir uma causalidade livre para a explicação destes fenômenos". A antítese diz: "Não há liberdade, mas tudo acontece no mundo unicamente segundo leis da natureza".

A tese é provada pela consideração de que se houvesse só a causalidade natural haveria sempre a dependência de um efeito para uma causa e desta como efeito para uma nova causa indefinidamente, sendo impossível a consideração da integralidade da série causal. Isso levaria a admitir que o conjunto da série das causas e efeitos não tem causa, o que é contrário à lei da causalidade natural. Logo impõe-se a aceitação de outra ordem de causas que fundamente a primeira.

A antítese é provada pela consideração de que na experiência tudo começa por uma causa. A aceitação de uma causalidade pela liberdade levaria a um início sem causa, de que não temos experiência, e nos leva a quebrar as regras que tornam possível uma experiência universal. A contradição parece manifesta até agora. Deve-se observar que Kant não opõe aqui, como fará mais tarde, natureza e liberdade, como poderia parecer à primeira vista. Opõe causalidade natural e causalidade pela liberdade, que parecem excluir-se mutuamente. Para Kant, a contradição seria real se os fenômenos fossem coisas em si, e também o espaço e o tempo. Nesta hipótese, condição e condicionado pertenceriam sempre à mesma série. Como não pertencem, o problema não é a disjuntiva: "todo efeito no mundo deve resultar *ou* da natureza *ou* da liberdade", mas, "*todos os dois* podem ter agido ao mesmo tempo em pontos de vista diferentes para um único e mesmo acontecimento" (CRP, 396). Ou, como diz com nitidez nos *Prolegômenos* (§ 53): "A idéia de liberdade verifica-se apenas na relação do *inteligível* como causa com o *fenômeno* como efeito". Com a distinção entre fenômeno e númeno podem aparecer duas séries causais diversas. Aos fenômenos corresponde, no tempo, a causalidade natural rígida e determinada. Aos númenos corresponde, fora do tempo, a causalidade segundo a liberdade, i.é, um tipo de causalidade inteligível que produz efeitos no mundo dos fenômenos.

Da *Dialética Transcendental* transcrevemos um texto esclarecedor: "Chamo *inteligível* o que, num objeto dos sentidos, não é ele como fenômeno. Se, pois, o que deve ser considerado como fenômeno no mundo sensível tem também em si um poder que não é um objeto de intuição sensível, mas pelo qual, entretanto, pode ser uma causa de fenômenos, pode-se então considerar a *causalidade* deste ser sob dois pontos de vista, como *inteligível* quanto à sua ação, ou como causalidade de uma coisa em si, e como *sensível*... quanto aos efeitos desta ação, ou como causalidade de um fenômeno no mundo sensível. Faríamos pois sobre o poder de um tal sujeito um conceito empírico e, ao mesmo tempo, um conceito intelectual de sua causalidade e estes dois conceitos encontram-se todos os dois num único e mesmo efeito" (CRP, 397).

A observação final de Kant, neste parágrafo, é também esclarece-

dora. Lembra (CRP, 407-8) que não tentou demonstrar a *realidade* da liberdade, o que seria impossível tratando-se de algo que não deve ser concebido segundo as leis da experiência. Também não quis provar a *possibilidade* da liberdade, pois por conceitos *a priori* não se pode conhecer a possibilidade de um princípio real. Procurou apenas provar a não *contradição* pela natureza da causalidade livre. Não repugna à experiência a noção de liberdade, graças à distinção de fenômeno e número e à doutrina da idealidade do espaço e do tempo. Que é, pois, esta liberdade?

1. *O conceito de liberdade em sentido cosmológico*

Kant responde que a liberdade é tratada aqui como uma *idéia transcendental* (CRP, 408). É da liberdade transcendental que fala já na terceira antinomia, conceituando-a como: "espontaneidade absoluta das causas, capaz de começar por si mesma uma série de fenômenos" (CRP, 348). Em outro texto, mais adiante, precisa melhor o conceito: "Entendo, por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de começar de *si mesmo* um estado cuja causalidade, não é subordinada por sua vez, segundo a lei da natureza, a uma outra causa que a determina quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, primeiramente, nada contém tomado da experiência e da qual, em segundo lugar, o objeto não pode ser dado de um modo determinado em nenhuma experiência..." (CRP, 394).

Em seguida, contrapõe-se à liberdade prática ou em sentido prático, que é "a independência da vontade em relação à coerção das inclinações da sensibilidade" (CRP, 395). Adverte que a liberdade prática funda-se na liberdade transcendental ou em sentido cosmológico e que sua supressão destruiria ao mesmo tempo toda liberdade prática. O conceito de liberdade transcendental é como um conceito negativo: embora possível, não aumenta nosso conhecimento.

A liberdade transcendental é, pois, um *problema* para a razão pura (CRP, 541-2). Não pode ser demonstrado pela experiência como se pode demonstrar a liberdade prática. Por isso, permanece no estado de problema, como uma idéia, um conceito "que não posso apoiar sob nenhuma intuição", como afirma no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (ed. cit. 23).

Entretanto, na segunda parte final da *Crítica*, na Teoria Transcendental do Método, (CRP, 515) Kant nos adverte que, se é impossível à razão provar positivamente a liberdade, é menos possível ainda afirmar algo de negativo, isto é, demonstrar a impossibilidade da liberdade. A sua conclusão sobre o tema, expressa no prefácio à segunda edição da Crítica diz: "posso pensar a liberdade, i.é, a representação desta liberdade não encerra, ao menos em mim, nenhuma contradição" (CRP, 23). Mas, pensar a liberdade, formar dela um conceito, permanecendo todavia indemonstrada como problema, isto é a própria definição de *conceito problemático* da razão. Ou seja, um conceito que não encerra contradição, mas cuja realidade não posso conhecer de nenhum modo por faltar experiência possível, por tratar-se de um

número (CRP, 228). Dentro da *Crítica,* Kant esboça ainda a doutrina da liberdade prática e inicia a doutrina do caráter inteligível que desenvolverá na *Razão Prática,* e no livro sobre a *Religião nos Limites da Razão.*

2. *A liberdade prática na razão pura*

Já vimos a conceituação de liberdade em sentido prático, como independência da vontade em relação à sensibilidade. Esta liberdade é uma propriedade da vontade humana a qual não é o *arbitrium brutum* dos animais, por inteiro determinado pela sensibilidade e nem o *arbitrium purum* dos seres só inteligíveis separados do sensível, mas um *arbitrium liberum,* a meio caminho entre os dois, sofrendo determinações sensíveis e intelectuais ao mesmo tempo e por isso livre de poder optar entre elas.

No Canon da *Razão Pura* (p. 541-2) encontramos algumas desconcertantes precisões de Kant, que ficariam inexplicadas para nós se Victor Delbos não nos informasse da anterioridade do Canon em relação à Analítica e Dialética. A *Crítica,* como quase todos os livros, foi escrita em ordem inversa: primeiro o fim, depois o meio e, por último, os prefácios. Isto explica as perplexidades e hesitações do Canon. De fato, no citado Canon a "liberdade prática pode ser demonstrada na experiência", apesar de fundada na liberdade transcendental, que é uma idéia da razão indemonstrável na experiência. A liberdade prática é conhecida na experiência "como uma das causas naturais, i.é, como uma causalidade da razão na determinação da vontade" (p. 542).

Kant atribui à liberdade prática a função de arbitrar entre o que é útil e prejudicial ao homem num plano fenomenal. Esta conceituação, sem que disso se aperceba, é bem próxima da cogitativa da escolástica.

A liberdade prática é, pois, um *fato conhecido na experiência,* enquanto que a liberdade transcendental "exige uma independência da razão... a respeito de todas as causas determinantes do mundo sensível, e que a este título parece contrária à lei natural, e por conseqüência, a toda experiência possível"... (CRP, 542). Só pode ser *pensada* como conceito problemático. A oposição não podia ser maior. Como explicá-la, na obra de Kant? Só admitindo-se um hiato temporal entre a redação da Dialética e a do Canon, pois não parece haver conciliação possível.

II — A LIBERDADE NA RAZÃO PRÁTICA

O conteúdo temático da razão prática, esboçado na *Crítica da Razão Pura* é exposto de maneira clara e sintética na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Na *Crítica da Razão Prática* (1788) recebe uma versão mais ampla, encontrando sua complementação na *Religião nos Limites da Razão* (1793) e seu detalhamento na *Metafísica dos Costumes* (1797). Os opúsculos sobre a Filosofia da História e o *Opus Postumum* trazem algumas fórmulas esclarecedoras sobre diversos pontos.

Já na primeira página do prefácio da *Crítica da Razão Prática,*

retomam-se as conclusões da crítica anterior sobre a liberdade e esboça-se nova problemática: "Com este poder (da razão prática) é firmemente estabelecida a liberdade transcendental, tomando esta expressão no sentido absoluto que reclamava no seu uso do conceito de causalidade, a razão especulativa, para escapar à antinomia onde cai de modo inevitável, quando na série de conexão causal, quer conceber o incondicionado. Este conceito, a razão especulativa só podia colocá-lo problematicamente, como não impossível a pensar sem afirmar sua realidade objetiva. E isto só para não ser atacada na sua essência e mergulhada num abismo de ceticismo, por causa da pretensa impossibilidade do que deve fazer valer ao menos como concebível". "O conceito da liberdade como realidade é provado por uma lei apodítica da razão prática, e constitui a *pedra angular* de todo o edifício da razão pura, inclusive da razão especulativa. Todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, como simples idéias, permanecem sem suporte na razão especulativa, e ligando-se a este conceito adquirem com ele e por ele, consistência e realidade objetiva, i.é, sua *possibilidade* é provada pelo fato que a liberdade é real: porque esta idéia manifesta-se pela lei moral" (CRP, 1-2).

De novidade há a pretensão de "estabelecer", de "demonstrar" a liberdade, que de tão sólida passa a apoiar a possibilidade de Deus e a imortalidade da alma, constituindo-se em "pedra angular" do sistema. Como se deu viravolta tão brusca dentro do sistema da razão?

1. *A "realidade" da liberdade na razão prática*

O suposto básico de Kant é a existência da lei moral. "Falo da razão, porque não poderíamos obtê-lo por raciocínio de dados exteriores da razão" (CRPra. I.I. § 7, p. 31). Este "dado" primeiro, Kant apressa-se em nos alertar, não é uma intuição, nem uma proposição analítica. É uma proposição sintética *a priori;* "não um fato empírico, mas o fato único da razão pura, que se anuncia por isto como originariamente legislativa" (CRpra, 31).

Este "fato", embora sem essa denominação, já tinha sido reconhecido na *Fundamentação* que desde seu prefácio tinha mostrado a necessidade de se conceber a lei moral como expurgada de tudo quanto é empírico, pois o menor apoio na experiência limitaria a incondicional e absoluta necessidade da lei moral às condições daquela experiência. Ora, exatamente, a conceituação da lei é sua validade universal, que não admite exceções. Logo, só é possível conceber a lei moral *a priori.* Este "fato" da razão é incontestável e prova a liberdade.

"Se devo fazer alguma coisa, devo também podê-lo" (OP, 9) ou "pode-se fazer uma coisa se é exigido que se deva fazê-la" (CRpra, 30). Tal é o raciocínio que Kant repete em numerosas passagens. Com ele julga estabeler a realidade *prática* da liberdade. A liberdade funda-se, pois, no fato do imperativo categórico, indiscutido quanto à sua origem. Quanto à sinteticidade do imperativo, Kant apresenta uma delicada precisão. O imperativo seria analítico se pudéssemos supor a liberdade da vontade. Mas não

podemos *conhecê-la* uma vez que, carecemos de intuição intelectual. Não podemos, pois, deduzir a lei moral da liberdade. Ignoramos se há, como fato, uma vontade autônoma. Mas como há o imperativo, logo deve haver a liberdade ou uma vontade autônoma. Em conseqüência, posso supor a liberdade para poder explicar a possibilidade real do imperativo. O círculo vicioso é apenas aparente. Uma nota da Crítica da Razão Prática, procura afastá-lo, dizendo que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, ao passo que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (2n). Da consciência da lei moral, como fato da razão, provamos "não apenas a possibilidade da liberdade, mas a realidade nos seres que reconhecem esta lei como obrigatória para eles" (CRpra, 47).

Esta demonstração não é direta. É indireta, "pelas conseqüências em quanto contém o fundamento da possibilidade do imperativo categórico" (OP, 9). Apesar disso adquire a liberdade, por esta demonstração, "uma realidade objetiva que, apesar de apenas prática, não é menos indubitável" (CRPra, 49).

2. *Positividade da liberdade na razão prática*

Além de conferir realidade à liberdade, a razão prática torna-a positiva. Na razão pura, entendida como liberdade transcendental, era um conceito negativo, simples independência em relação a todo elemento empírico e à natureza. Mas esta independência, sob outro aspecto, é algo de positivo: A capacidade de auto-legislação ou autonomia da vontade. A liberdade é, pois, aqui entendida como autonomia (CRPra, 33-FMC, 111). Como conceito positivo, procede da liberdade transcendental da razão pura. "Dado que o conceito de causalidade implica em si o de leis, segundo as quais alguma coisa, que chamamos efeito, deve ser produzida por alguma outra coisa que é a causa, a liberdade, embora não seja propriedade da vontade que se conforme com leis naturais, nem por isso está fora de toda lei: pelo contrário, ela deve ser uma causalidade que age segundo leis imutáveis, mas leis de peculiar espécie, pois, de outro modo, uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural é uma heteronomia de causas eficientes; porque todo efeito só é possível de acordo com esta lei: que a causa eficiente seja determinada a agir por alguma coisa estranha. Em que pode, pois, consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei?" (F.M.C., 111-2). Além de positiva, a liberdade, na razão prática, oblitera a distinção entre liberdade transcendental e prática, estabelecida na primeira crítica. Ao longo do exame crítico da *Analítica da Razão Pura,* na segunda crítica, a liberdade transcendental acaba identificando-se com a liberdade prática: "... se percebêssemos a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, perceberíamos também não apenas a possibilidade, mas mesmo a necessidade da lei moral, como lei prática suprema dos seres racionais, à vontade dos quais atribui-se a liberdade da causalidade, porque estes dois conceitos estão inseparavelmente unidos que se poderia definir a liberdade prática como a independência da vontade de toda outra lei exceto da lei moral". (CRPra, 100). Como se faz

a passagem dos conceitos diversos da primeira crítica, Kant não explica. Parece-me que a liberdade prática da razão pura é redefinida na segunda crítica, identificando-se no que tem de racional e inteligível com a autonomia da vontade e a liberdade transcendental, enquanto que no que tinha de empírico é assimilada com um novo conceito que surge, o de liberdade psicológica ou livre-arbítrio (CRPra, 103).

3. *Liberdade psicológica e livre arbítrio*

Kant, com sutileza, critica Leibniz, lembrando que para um ente poder considerar-se livre, não basta a atribuição dos seus atos a um centro de decisões interior. A ausência de determinação exterior não elide uma determinação interior, "e se a liberdade da nossa vontade não fosse mais do que esta última (a psicológica e comparativa e não a transcendental, i.é, a absoluta) não seria melhor que a liberdade de um mecanismo que, dada a corda, por si mesmo executa seus movimentos" (CRPra, 103).

Esta liberdade psicológica parece-nos identificável com o livre arbítrio (Willkur), discutido nesta segunda Crítica e na *Religião nos Limites da Razão.*

Para Kant, ao contrário de muitos pensadores, o livre arbítrio é uma imperfeição da vontade humana, e é distinto da autonomia da vontade. O fato de me dar uma lei não significa que eu obedeça. Há uma cisão entre a vontade legisladora e a vontade arbitrária. Tivéssemos uma vontade como a dos seres exclusivamente racionais, o problema inexistiria, pois, haveria identidade entre as duas vontades. Nos seres sensíveis também não há cisão pelo predomínio de fatores externos gerando uma heteronomia completa.

Só nos homens autônomos, mas cindidos entre a liberdade postuladora da lei e a liberdade do livre-arbítrio, outro aspecto da cisão fenômeno e número, ocorre a dramática tensão da falta do ato irracional contrário à própria legislação. Só numa vontade como a humana, influenciada por motivos que podem levá-la até sua negação, pode aparecer a autonomia como imperativo, como na terceira fórmula do imperativo categórico. A autonomia da vontade é um fato da razão e um imperativo para a vontade livre dominada pela sensibilidade no plano fenomênico. Voltaremos ao tema, pois agora estamos em condições de compreender a insistência de Kant em denunciar o empirismo no estudo do problema da liberdade.

4. *Liberdade e empirismo*

O conceito de liberdade é a pedra de naufrágio para todos os empiristas, diz Kant, no prefácio à *Crítica da Razão Prática.* Pois a liberdade não deve ser considerada do ponto de vista empírico "como uma propriedade *psicológica,* cuja explicação reclama exclusivamente um exame muito *atento da natureza da alma* e dos móveis da vontade, e não como um predicado *transcendental* da causalidade de um ser" (CRPra, 100).

A liberdade é propriedade do número e não dos fenômenos. Não se encontra no mundo empírico. Neste encontramos apenas a cau-

salidade natural. Pelo método transcendental podemos provar não ser contraditória com esta a causalidade pela liberdade, e o "fato da razão": a lei moral nos assegura de sua realidade *prática.* Por isso, em todo fenômeno posso atribuir uma dupla explicação quando nos referimos ao homem. A *Crítica da Razão Prática* analisa longamente (101ss) o caso do furto praticado por um homem. Podemos dizer que esta ação é um resultado necessário segundo a lei da natureza da causalidade, necessário também em face do passado do homem, em suma um resultado inevitável de tudo o que *precede* no homem, sendo impossível a não existência *do efeito.* Dadas determinadas condições sócio-econômicas, caracterológicas, genéticas, climatológicas, etc. era previsível o furto como deveria ocorrer.

Quando julgo pela lei moral o evento posso suprimir a necessidade apontada, e imputar o ato ao homem responsabilizando-o depois pelo ilícito. Pois como explica Kant: "A necessidade natural que não pode subsistir junto com a liberdade do sujeito, só se refere às determinações da coisa que se encontra sob as condições do tempo, por conseguinte, só às do sujeito agindo como fenômeno... Mas o mesmo sujeito, tendo, por outra parte, consciência de si como de uma coisa em si, considera também sua existência, *enquanto não submetida às condições de tempo,* e se considera a si próprio como podendo ser determinado apenas por leis, que sua própria razão se outorga. Nesta existência que lhe é própria, nada lhe é, para ele, anterior à determinação de sua vontade, mas toda ação e, em geral, toda mudança de determinação de sua existência conforme ao sentido interno, mesmo toda a sucessão de sua existência, como ser sensível, devem ser considerados na consciência de sua existência inteligível como conseqüência e jamais como princípio determinante de sua causalidade como *número.* Sob este aspecto, o ser racional pode, de toda ação contrária à lei e por ele realizada, ainda que, como *fenômeno,* seja ela suficientemente determinada no passado e como tal inevitavelmente necessária, dizer com razão, que poderia não fazê-lo; porque pertence, como todo o passado que a determina, a um único fenômeno do caráter que se dá a si mesmo e segundo o qual atribui-se a si mesmo, como a uma causa independente de toda sensibilidade, a causalidade destes fenômenos" (CRPra, 103-104).

É, pois, fora do tempo que se processa a liberdade inacessível aos sentidos mas não à razão. Não se poderia conceber maior antagonismo com uma posição com a de Maine de Biran por exemplo, que encontra a liberdade numa intuição psicológica sensível espacial e temporal.

5. *Liberdade e projeto fundamental, o caráter*

As últimas linhas do texto citado do Exame Crítico da analítica da Razão Pura Prática, introduzem a noção de "caráter" que o homem se proporciona e que se torna o centro de todas as imputações. Isto enquadra a doutrina de Kant, segundo Rose-Marie Mossé-Bastide, nas doutrinas da "escolha preliminar" ou antecipada. "Nestas doutrinas, a liberdade, em lugar de se situar em certos momentos bem delimitados da vida (em particular nas deliberações), é esten-

dida ao conjunto da existência. Todas as ações, todos os pensamentos, são *livres*, quer resultem da paixão ou da razão, quer sejam impulsivos ou deliberados. Com efeito, a liberdade longe de se pulverizar numa multidão de escolhas, unifica-se numa escolha de si mesmo, preliminar à toda existência, e da qual as ações mais determinadas em aparência serão a refração" (Mossé-Bastide, 83).

A origem desta concepção seria o mito de ER, o armênio, narrado no décimo livro da República de Platão. O mito conhecido, faz voltar do reino dos mortos o guerreiro Er, onde testemunhou a escolha feita por toda alma, após sua morte e antes de sua reencarnação, de sua vida futura inteira, profissão, detalhes, etc. Como ao voltar a este mundo para assumirem a identidade escolhida passam pelo rio Letes, esquecem-se, e por isso julgamos ação do destino os incidentes de nossa vida, que agora sabemos serem voluntários, livres, decorrentes de uma prévia opção.

Esta pré-opção em Kant é radical, ética e instauradora da racionalidade. Radical, pois, como vimos, *todas* as ações nela encontram sua raiz. Ética, i.é, pró ou contra o bem ou a lei moral, pró ou contra a razão. Isto é, dada a identidade lei moral e razão, a pré-opção pela lei moral instaura a razão e, em conseqüência, optar depois pela irracionalidade é imoral. E torna-se ao mesmo tempo um dever ético agir racionalmente.

Como é concebível esta decisão segunda em relação à pré-opção pertence ao livre arbítrio ou liberdade psicológica, e não à liberdade propriamente dita. Isto coloca um difícil problema: como é possível o conflito entre livre arbítrio e liberdade?

Um texto de *Opus Postumum* nos coloca na pista da resposta correta: "A liberdade é uma propriedade do homem como número, o livre arbítrio tem um caráter fenomenal; se ele se determina a si mesmo (e não em razão de objetos sensíveis), é livre". (OP, 88).

O livre arbítrio pode portanto não ser livre. Por paradoxal que isto pareça o livre arbítrio tem aqui uma função similar à da liberdade prática na conceituação da *Crítica da Razão Pura*. Ela opta entre diferentes máximas de ação, mas sua principal opção é pela lei moral ou não. Quando toma a lei moral como máxima é moralmente bom (R, 42).

Este livre-arbítrio move-se no sensível fenomênico podendo ser influenciado, embora não necessitado pela sensibilidade. Pois, nenhum motivo será determinante para si, se previamente não o tiver admitido como uma regra geral segundo a qual quer se conduzir (R, 42). Logo, não há escusa para ações passionais em Kant. Ser arrastado por uma paixão depende de uma prévia eleição. Por outra parte, inexiste no filósofo de Köenigsberg liberdade de indiferença, pois, se o livre-arbítrio não é determinado pela lei moral é porque aceitou previamente tal possibilidade. Por isso "sua intenção em relação à lei moral nunca é indiferente" (R, 43). É estranho que a opção pela regra fundamental que definirá no plano numênico toda a vida, seja feita pelo livre-arbítrio no plano fenomênico.

Todavia assim é. O fundamento do mal (ou do bem) não se poderia encontrar num objeto, determinando a vontade humana

por inclinação ou instinto natural, mas só "numa regra que o livre-arbítrio se forja para uso de sua liberdade" (R, 39). Em caso contrário, o homem não seria responsável pelo mal nem, por conseguinte, mau. O problema de Kant, na primeira parte da *Religião nos limites da Razão*, é estabelecer a origem do mal radical na natureza humana.

O fundamento para admissão do mal no homem deve ser, como mostrou, um primeiro ato do livre-arbítrio adotando uma máxima fundamental e radical, pró ou contra a lei moral. Só deste modo poderemos julgar o homem como bom ou mau. Se houvesse um instinto e inclinação para o mal, não haveria mal pois não seríamos responsáveis pelo mal moral, feita por inclinação ou instinto. Só um ato do livre-arbítrio pode criar o mal ou o bem. Como cada ação do livre-arbítrio supõe uma máxima que sirva de princípio daquele ato, regressivamente chegaremos a uma máxima fundamental pela qual o homem assume um *caráter*, como estrutura condicionante de todos seus possíveis atos.

Este caráter "é o primeiro fundamento subjetivo da admissão de máximas, e só pode ser único e se relaciona de um modo geral ao uso integral da liberdade. Entretanto ele mesmo deve ter sido admitido também pelo livre-arbítrio, porque sem isso não lhe poderia ser imputado" (R, 44).

Mas, como a liberdade do livre-arbítrio opta contra a lei moral, que é liberdade? Kant julga "impenetrável". E "não há razão para nós compreensível" (R, 65) para o ato instituidor de uma máxima fundamental má. Um intento de solução é admitir, ao lado do caráter inteligível, atuando no mundo da coisa em si, um caráter empírico pelo qual o homem passa a ser mau. O problema é que este caráter empírico deve, como o outro, ser uma escolha do livre-arbítrio. O problema permanece. Tocamos aqui os limites da razão. Na finitude do sujeito humano está a explicação do impasse: a irracionalidade do ato que instaura a razão. "Que sejamos seres racionais finitos, eis o que responde à questão de saber se o homem é por natureza bom ou mau. Por seu caráter inteligível, o homem é bom. Mas a experiência faz aparecer a inclinação ao mal desde que começa a fazer uso de sua liberdade. Assim é preciso julgar que, segundo seu caráter sensível, o homem é mau, sem que haja contradição. Em resumo: nosso ser realiza-se sempre através de cisões. Estas mantêm a razão em movimento de tal sorte que, no tempo, este movimento é nele-mesmo presença da verdade, mas sem que esta possa jamais ser possuída em sua plenitude. Nosso entendimento tem necessidade do mundo sensível, nossa razão tem necessidade do entendimento" (Jaspers, 177).

6. *A liberdade como postulado da razão prática*

A *Dialética da Razão Pura Prática*, na segunda crítica, introduz a liberdade como segundo postulado da razão prática.

Os postulados da razão são hipóteses que não ampliam nosso conhecimento especulativo. São uma decorrência do nosso "dever" de realizar o quanto possível o sumo bem. São uma "necessidade da razão". Não são, pois, objeto de ciência, mas de fé ou melhor de

crença racional, termo que traduz melhor o que Kant queria exprimir com o termo fé. Se estou obrigado moralmente pela razão, a liberdade, em sentido positivo, como "independência a respeito do mundo dos sentidos e faculdade de determinar sua própria vontade, segundo a lei moral de um mundo inteligível" (CRPra, 142) será condição, *postulado* indispensável da minha ação moral.

Como se trata de uma exigência da razão e não de um sentimento ou inclinação (CRPra, 153) devo supor que exista a liberdade ou admitir o absurdo total e irreparável. Como nem sequer posso pensar o absurdo total, o postulado é real. Pois, como a razão exigiria algo que supõe um postulado inexistente sem tudo ser absurdo? Embora não possa provar cientificamente através da experiência sensível a liberdade devo admiti-la racionalmente como objeto de uma crença racional, postulado que é da razão prática.

Este é o sentido da admissão da liberdade como postulado, e não como se interpretava em outros tempos como restauração, pela fé subjetiva do que fora demolido pela Razão Pura.

Mas qual a relação que guarda a liberdade como postulado com as espécies de liberdade já analisadas? Identifica-se com a liberdade transcendental que já se identificava com a liberdade prática e que fundava a autonomia da vontade?

Paul Ricoeur, em um sugestivo ensaio incluído no volume: *Le Conflit des Interpretations,* sugere uma resposta nova: "Pode-se espantar, que a liberdade seja postulada pela dialética, quando estava já implicada pelo dever e que foi formulada como autonomia no quadro da Analítica da Razão Prática. Mas a liberdade assim postulada não é a mesma que a liberdade analiticamente provada pelo dever" (p. 409).

Esta liberdade postulada, como a chama Ricoeur, tem novas características. É uma liberdade efetiva, i.é, que pode ser vontade boa. É real e tem força para suportar o mal. É a liberdade membro da comunidade do reino dos fins, recorda Ricoeur, na esteira de Goldmann, que já tinha introduzido esta perspectiva. Este reino dos fins é "uma ordem de coisas mais elevada e imutável na qual estamos já desde agora e na qual somos capazes, por preceitos determinados de continuar nossas existências, conforme à determinação suprema da razão" (CRPra, 116). "A *liberdade postulada* escreve Ricoeur, é esta maneira de existir livre entre as liberdades" (p.410).

Este sistema harmonioso das liberdades, fins do homem, da humanidade e da história, é chamado de "Mundo Moral" na *Crítica da Razão Pura,* de "Reino dos Fins" (cada homem é um fim) na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e do "Reino de Deus" na *Religião nos limites da Razão.*

O texto mais significativo a respeito e quase nunca citado é o da segunda secção do Canon da Razão Pura, onde Kant nos diz que o mundo conforme a todas as leis morais, como pode sê-lo pela liberdade dos seres racionais e deve sê-lo pelas leis éticas, é um *Mundo Moral.*

Este mundo é uma idéia, pois, prescinde dos obstáculos à sua realização, e não existe como fato; mas é uma idéia prática que pode e deve ter influência no mundo sensível para conformá-lo a si. Neste sentido é real, não co-

mo objeto de intuição mas por sua relação ao mundo e a um "*corpus mysticum* dos seres racionais nele incluídos, enquanto seu livre-arbítrio, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática universal, tanto consigo como com a liberdade de qualquer outro" (CRP, 545.)

Vemos aqui que Ricoeur tem razão em chamar esta liberdade de "liberdade segundo a esperança" pois ela constrói e se encaminha para o Mundo Moral. Um Mundo onde cada homem sendo absolutamente livre, obedece-se só a si mesmo, i.é, à lei moral ou à autonomia de sua vontade e ao fazê-lo harmoniza-se absolutamente com as liberdades absolutas dos outros seres humanos. Ao sermos absolutamente livres nos identificamos conosco mesmos e com a humanidade na comunhão do Mundo Moral.

Ao concebermos a sua idéia estamos iniciando o processo de sua realização no mundo sensível. Por isso não é um mero ideal e nele "estamos já desde agora" (CRPra, 116).

CONCLUSÃO: AS METAMORFOSES DA IDÉIA DE LIBERDADE EM KANT.

Que pensar destas metamorfoses da liberdade? Primeiro lembramos, para complicar a imagem de um sistema harmonioso em Kant, que na *Crítica do Juízo*, no seu último parágrafo, o 91, Kant julga notável que uma das idéias da razão esteja "entre as coisas de fato". Esta idéia é a da liberdade. "Sua realidade, enquanto espécie particular de causalidade (cujo conceito teoricamente seria transcendente) *pode se demonstrar* pelas leis práticas da razão pura e, de acordo com estas, nas *ações reais, logo na experiência*" (CJ, 259).

Não se trata de um trecho isolado. Páginas adiante repete-se que a liberdade é um fato real, de realidade objetiva na natureza (CJ, 264). Com este último quadro, completamos o panorama.

A liberdade é, em Kant, conceito problemático da razão, de experiência impossível, causalidade natural e numênica, fato da razão, demonstrado pelo dever real, embora não empírico, postulado da razão prática como liberdade social, mas individual sensível e imperfeita e irracional como livre-arbítrio, embora racional nos outros sentidos, é finalmente coisa de fato demonstrado na experiência, embora objeto de fé.

Exageramos, é claro, as contraposições, mas não creio que se harmonizem de modo perfeito. A doutrina da liberdade em Kant, é como queria Iturralde Colombres, ambigua. Mas, ao contrário dele, penso que é ambígua porque o real o é. E não me preocupo muito com a liberdade revelar-se no seu último ou primeiro ato instituidor irracional ou melhor para além da razão, Joseph Vialatoux já tinha finalmente observado: "Se é a liberdade que explica nossa razão, é compreensível que nossa razão não explique a liberdade" (p. 71). Julguei, ao contrário de alguns, que a liberdade em Kant não se explica pela análise da primeira crítica, mas é um organismo que vai evoluindo de crítica em crítica de acordo com seu ângulo peculiar de abordagem e assumindo novas formas a partir das primeiras num processo de aprofundamento, onde as dúvidas suscitadas num texto são explicadas no se-

guinte até atingir os limites da razão. A maioria das críticas, ao conceito da liberdade kantiana improcedem e o problema é, como viu Hans Kelsen, o da admissibilidade de uma razão prática. Sem admitirmos esta razão que conhece e legisla não se pode discutir fundamentalmente a teoria da liberdade em Kant.

Críticas de detalhe, como a de Ferdinand Alquié, improcedem. Censura ele Kant por reunir sob o mesmo conceito de liberdade a autonomia da vontade e o livre-arbítrio, a que coloca a lei e a que põe o ser imperfeito que sou. (Introd. à CRPra, XX). Não se trata de um erro, é a liberdade que apresenta esses dois aspectos conflitantes. Kant não é censurável por reconhecê-los, talvez o seja por não conseguir unificá-los harmonicamente em uma única teoria explicativa.

A segunda crítica de Alquié (Ibid., XXI) é ainda menos procedente. Escreve: "Se a liberdade é exterior ao devir dos fenômenos, se nosso caráter foi intemporalmente escolhido, como evitaremos o desencorajamento e o desespero? Como baniremos a idéia de um mal definitivo viciando nossa natureza?" Alquié equivoca-se: a liberdade situada no númeno está fora do tempo, mas o caráter inteligível não é por isso eterno e nem "anterior" está fora, não cabem designações anterior ou posterior e, por estar fora, não é eterno. A escolha do caráter é única por não haver tempo para separá-la de outro ato de escolha, e por ser fonte de unificação das imputações. Mas nada há que nos diga que por estar fora do tempo seja irreformável, aliás o contrário, admite Kant como se vê da doutrina da regeneração na Religião. Fora do tempo pode a liberdade iniciar sempre uma nova série causal que se traduzirá no mundo fenomênico por uma modificação "posterior" e "nova" do caráter: conversão ou entranhamento no mal. Mas no plano numênico não tem sentido o posterior e o novo o que não impede que do plano inteligível inicie-se uma ação que será nova e posterior no outro plano, e que não sei como é no outro por não poder pensar coisas em si. Do ponto de vista numênico, sem tempo, não haverá distinção entre um ato e outro ou melhor não posso pensar a distinção, mas no plano fenomênico existirá, uma nova determinação livre. Como escreve Kant no Opus Postumum: "Há em mim um ser diferente de mim, que se encontra em relação causal de ação para comigo e livre, sem depender da lei natural no espaço e no tempo; julga-se exteriormente (justifica-me ou condena), e eu o mesmo homem, sou este ser que não é uma substância exterior, e eis o mais surpreendente: sua causalidade é uma determinação à ação em liberdade, (não em necessidade natural)" (OP, 14).

O *númeno que sou por estar fora* do tempo, não vem antes do fenômeno que também sou, por ser livre não está adstrito à escolha fundamental do meu caráter, do contrário a liberdade não seria livre. A doutrina do caráter apenas justifica o remorso e a responsabilidade e a unidade do ser humano apesar de suas cisões. Como se vê, Alquié não tem razão. Inexiste desespero nesta doutrina da liberdade. Pelo contrário, haveria uma esperança cristã, como viu Ricoeur, e como procuramos esclarecer com textos. No máximo diríamos, com Lucien Goldmann, que é uma liberdade trágica, divi-

dida, como toda filosofia de Kant, entre o sensível e o inteligível. Mas nunca desesperada.

Concluindo, Kant inova a problemática da Liberdade ao colocá-la em termos humanos, evitando as implicações teológicas da liberdade e centrando seu empenho no esclarecimento da oposição liberdade e determinismo da natureza.

Na obra de Kant além desta inovação, a Liberdade desempenha uma função essencial, pois, nas suas palavras, ela é chave de seu sistema, e permite dar consistência à demonstração da existência de Deus e da Alma.

Ora, em nossa investigação encontramos nas três Críticas e na "Religião nos limites da Razão", conceitos de liberdade diversos, diferentes e incompatíveis entre si, em que pese a opinião de alguns intérpretes. Pois a Liberdade ou aparece como conceito problemático, sem experiência possível na "Razão Pura", ou como "fato" da razão prática, ou como fato da experiência sensível na "Crítica do Juízo". Ou então como sendo atribuível tanto à causalidade natural como à numênica, ora postulado da razão, ora fato da mesma.

Estas "metamorfoses" tornam impossível à "Liberdade" desempenhar a função de chave e elo das críticas. Mormente porque num sistema racionalista, a Liberdade, como o mostra o início da "Religião nos limites da Razão", se funda na Liberdade pela doutrina da origem do mal. Isto é um círculo vicioso, além de pôr a liberdade fora da razão quando ela, noutro passo, explica a razão. A razão seria irracional para Kant? Parece não haver outra conclusão e nem sequer consistência no sistema. Que além do mais é claro que a sua doutrina da Liberdade apoiada numa antropologia dualista, que figura como pressuposição para seu estabelecimento e, depois, explicitamente noutro círculo, aparece como conclusão da doutrina da liberdade.

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

1. Colombres, Carlos Iturralde — Diversos Significados de Liberdad, en Kant, in Sapientia, nº. 55, Jan.-Maio, 1960.
2. Colombres, Carlos Iturralde — La Libertad y los Postulados kantianos de la Razon Practica, in Sapientia, nº. 62, 1961.
3. Delbos, Victor — *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
4. Goldmann, L. — A Comunidade Humana e o Universo em Kant, trad. com o título *Origem da Dialética*, Rio, 1967.
5. Gilson, E. — *La Liberté Chez Descartes et la Théologie*, Paris, Alcan, 1913.
6. Jaspers, Karl — *Kant* (ed. separada do ensaio Grandes Filósofos), Paris, UGE, 1967.
7. Jones, W. T. — *Morality and Freedom in the Philosophy of Im. Kant*, Oxford Univ. Press, London, 1940.
8. Mossé-Bastide, R. M. — *La Liberté*, Paris, PUF, 1969, 2ª. ed.
9. Ricoeur, Paul — *Le Conflit des Interpretations*, Paris, Seuil, 1969.
10. Vialatoux, Joseph — *La Morale de Kant*, Paris, PUF, 1956.

NOTAS

1. Citamos as obras de Kant pelas seguintes edições e siglas:

— (Prol.): *Prolegômenos à Toda Metafísica Futura que possa apresentar-se como Ciência*, Trad. de Antonio Pinto de Carvalho, Cia. Edit. Nacional, São Paulo, 1959.

(CRP): *Crítica da Razão Pura*, Trad. Tremesaygues-Pacaud, Paris, PUF, 1967-5ª. ed.

(CRPra): *Crítica da Razão Prática*, Trad. Fr. Picavet, PUF, Paris, 1966-5ª ed.

(CJ): *Crítica do Juízo*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1960-4ª ed.

(R): *A religião nos Limites da Razão*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1965-3.ª ed.

(OP): *Opus Postumum*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1950.

(FMC): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. de A. P. de Carvalho, Cia Edit. Nacional, São Paulo, 1964.

2. *Introdução à Filosofia Liberal*, Grijalbo, S. Paulo, 1971, p. 62. E Abbagnano, ao historiar as concepções de Liberdade no seu *Dicionário de Filosofia* observa: "Mas o conceito de liberdade não sofreu inovação alguma" com a colocação kantiana. (ed. bras. Mestre Jou, S. Paulo, 1970, p. 579-1).

A IDÉIA DE JUSTIÇA EM S. TOMÁS E KANT

ALEXANDRE A. CORREA

Há cinco séculos de distância um do outro encontra o *historiador* da filosofia analogias importantes entre os pensamentos de Sto. Tomas de Aquino e Emanuel Kant explicáveis, provavelmente, pelo *espiritualismo* de ambos.

As analogias dependem, sem dúvida, na história das idéias, do *balanço* entre os pontos de convergência e os de oposição. Ora, entre Sto. Tomás e Kant os primeiros parecem, apesar de tudo, *preponderar* sobre os segundos. Procuraremos demonstrá-lo limitando-nos à breve análise dos *princípios* da filosofia *moral* de ambos os pensadores.

Não esquecemos, é claro, as épocas históricas *diversas* nas quais viveram Sto. Tomás e Kant. O primeiro situa-se no *apogeu* da Cultura medieval, e a *harmonia* entre Razão e Fé chega com ele ao ponto por assim dizer *ótimo* de equilíbrio; o segundo é um dos corifeus da *"Aufklärung"* e procura *salvar* a Fé instaurando o *ceptismo* especulativo (criticismo).

Todavia, no domínio da filosofia *prática* e no caso especial da idéia de *Justiça* as conclusões de Sto. Tomás e Kant *parecem* coincidir, o que talvez se explique pelo fato de ambos, em diferentes épocas, professarem um *humanismo cristão.*

Kant, com efeito, embora Iluminista, não pode ser *equiparado* a Voltaire ou aos deístas ingleses devido a seu especial *respeito* pela Religião; e a filosofia moral do pensador alemão talvez só seja plenamente compreensível à luz de sua inspiração cristã.

No concernente à idéia de Justiça, classicamente definida pelos Romanos como "constans et perpetua voluntas suum cuique tribuhendi", vemos S. Tomás junto com Aristóteles, fundá-la nos por ele chamados, de *princípios sindéreticos de ação* isto é de axiomas ou *dignidades da ordem prática,* o primeiro dos quais é "Bonum faciendum et malum vitandum." A idéia do *Bem,* como fim das ações humanas, constitui portanto, em S. Tomás, o princípio regulador supremo da vida prática. Ora, a mesma idéia *"mutatis mutandis" desempenha* papel preponderante

na *ética* de Kant, constituindo mesmo sua "vis attraetiva". Basta lembrar, na "Crítica da Razão Prática" a argumentação kantiana visando estabelecer a harmonia entre virtude e felicidade, em função da idéia do amor ao Bem *pelo Bem.* "Nada no mundo tem mais valor do que uma boa vontade" declara também Kant, entendendo por *boa* vontade aquela sempre disposta a praticar o *Bem desinteressadamente.*

Ora, S. Tomás, por seu lado admite, igualmente, a relevância da vontade humana como *condição* de realização do Bem. Em outras palavras, sem a *boa vontade* do homem o domínio da moralidade nunca sairia do plano ideal ou potencial. Nisto, precisamente, consiste o *drama* da moralidade: ela deve realizar-se enquanto *melhor* para o homem mas tal realização é *contingente* e aleatória no sentido de depender da *vontade livre* daquele.

A história da *Justiça* parece ilustrar admiravelmente esta verdade e *confirmar* as filosofias de S. Tomás e Kant revelando-lhes ao mesmo tempo o elevado teor de *existencialismo* ético.

De fato, S. Tomás *aceita* a definição da justiça, oferecida pelos Romanos e há pouco lembrada; ora, tal definição, sob a influência, como sabemos, do *Estoicismo,* realça desde logo o papel da *vontade* na realização da tarefa de "dar a cada um o que é seu". E o *desfalecimento* freqüente dessa vontade, atestada pela História, é reconhecido por ambos os filósofos, os quais, enquanto *moralistas,* exortam o Homem, convidando-o a não ceder às solicitações do Mal.

S. Tomás e Kant compreendem o combate travado na consciência humana entre o Bem e o Mal do valor do Bem, cuja atualização terrena depende do querer *constante* duma vontade *livre* e capaz de *optar.* Ovídio já dissera de modo poético:

> "Video meliora proboque
> Deteriora sequor..."

Nas relações entre os homens o "suum cuique", regulado pelo *Direito,* encontra fundamento último naquela noção grega de "direito natural", *aceita,* em contexto é certo diferente, pelos dois filósofos.

O "jus naturale", tanto em Kant como em S. Tomás, representa conceito situado como *intermediário* entre o direito *positivo* capaz de impor-se *coercitivamente* e a *Moral* domínio para ambos, da liberdade *racional* do homem.

Neste sentido, a *autonomia* da vontade, para ambos os pensadores, representa o *ideal* da legislação positiva, muito embora Kant conclua pelo *dever* de obediência à lei, *seja ela qual for,* negando, sob o aspecto *político,* o *direito de revolução,* reconhecido, pelo contrário, por S. Tomás, nos casos de tirania comprovada e notória.

Para ambos, porém, a *justiça,* como não poderia deixar de ser, representa um *imperativo* da vida moral do homem e o conceito de direito *natural* exerce sua função *reguladora* e *normativa* enquanto resguarda o valor da pessoa, perante a sociedade e o Estado.

Uma particularidade, revelando a atualidade de S. Tomás no concernente ao direito de *propriedade* e colocando-o *adiante* de Kant é a doutrina daquele considerando o domínio mera *"protestas procurandi et dispensadi",* enquanto

Kant representa a tendência antes *individualista* em matéria de propriedade.

Em resumo: acima das divergências inevitáveis, a *coincidência* nas conclusões de S. Tomás e Kant, no campo da filosofia moral, demonstra, entre outras coisas, a *perenidade* das questões filosóficas bem como a *concordância* ao menos parcial das *respostas* às mesmas sobretudo por parte das filosofias *espiritualistas* (como as de Santo Tomás e Kant), inspiradas de modo mais ou menos direto no Cristianismo.

3

FILOSOFIA DA LINGUAGEM

A INTELIGÊNCIA REFLEXIVA EM S. TOMÁS DE AQUINO

P. STANISLAVS LADUSÃNS S. J.

René Descartes, John Locke, Immanuel Kant e, depois deles, muitos outros filósofos ocuparam-se do problema crítico do conhecimento. Este problema — central na Filosofia Moderna e Contemporânea, nem sempre devidamente colocado e adequadamente resolvido — possui uma presença perene no pensamento profundo dos séculos e pertence àquelas questões fundamentais que regem a especulação filosófica da humanidade.

S. Tomás de Aquino refletiu sobre o problema crítico do conhecimento antes do aparecimento da "Crítica da Razão Pura" de Kant. Debruçou-se sobre esta grave questão como um filósofo realista. Não escreveu um tratado gnosiológico sistemático a respeito. Desenvolveu suas indagações noéticas numa perspectiva integrativa, funcional e incidentalmente inserindo-se na problemática da sua síntese filosófico-teológica, que escreveu conforme as exigências e estilo cultural do seu tempo.

As recentes pesquisas evidenciaram a posição gnosiológica do Filósofo das Sumas, reunindo e interpretando minuciosamente os respectivos textos, dispersos na sua obra monumental. Resulta assim uma certa sistematização do pensamento gnosiológico tomista, conforme as exigências atuais. Possui ela não só a parte fenomenológica, mas também a parte crítica.

S. Tomás ilustrou as diversas contribuições dos sentidos e da inteligência na gênese do juízo verdadeiro, determinou exatamente a função, os limites e o valor das nossas faculdades cognoscitivas. Tratou, sim, da dependência do nosso inteligível do sensível, mas iluminou também a nossa independência intelectual, que temos em virtude do nosso poder reflexivo objetivizante. Indicou diversos graus desta independência, conforme as várias cate-

gorias de juízos. Não seguiu o realismo ingênuo, mas o realismo crítico, que podemos chamar de natural.

Na Crítica do Conhecimento de S. Tomás de Aquino a inteligência reflexiva ocupa um lugar central. Conforme ele, o nosso poder reflexivo alcança a sua perfeição cognoscitiva no exercício da reflexão completa, que é também natural. Esta reflexão é tridimensional do ponto de vista noético. Vamos vê-lo.

Examinando como fontes de pesquisa uma série de textos, tirados das diversas obras de S. Tomás e reunidos aqui no fim desta comunicação [1], bem como utilizando vários subsídios bibliográficos recentes [2], meditávamos longamente sobre a inteligência reflexiva no conjunto das teses gnosiológicas tomistas. Apresentamos aqui modestamente a síntese desta meditação filosófica. Constitui ela um repensamento do pensamento gnosiológico de S. Tomás sobre o nosso poder reflexivo. Este repensar sintético tem a perspectiva do problema crítico do conhecimento.

Uma minuciosa e longa análise dos respectivos textos tomistas e das penetrantes interpretações exegéticas daqueles textos, escritos em latim, poderia ser muito interessante e útil, mas poderia também obscurecer de algum modo e prolongar muito a presente investigação. Preferimos, por isso, que esta indagação seja um repensar sintético daquele ponto central no pensamento gnosiológico de S. Tomás de Aquino, que constitui, sem dúvida alguma, uma contribuição aproveitável para a solução do problema crítico do conhecimento.

1 — FENOMENOLOGIA DAS ETAPAS DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

A percepção sensorial e a imaginação não esgotam o conhecimento humano. Apenas o iniciam e concorrem para integrar a totalidade dinâmica do conhecimento humano. Esta totalidade é uma estrutura, na qual as partes estão correlacionadas. Além dos dados sensíveis existem os dados inteligíveis, que manifestam a intelecção, nível superior do nosso conhecimento: o nível da inteligibilidade. É a etapa da abstração. A etapa subseqüente é a reflexão. Produz como fruto o juízo.

S. Tomás não é, pois, empirista na sua gnosiologia, nem racionalista e idealista. Levando em conta todos os dados da consciência intelectual, supera estes exclusivismos e permanece no equilíbrio gnosiologicamente construtivo.

1.1 — *Abstração*

Os conteúdos intelegíveis constituem uma especial categoria de dados da consciência intelectual. Estes dados são abstratos, isto é, separados intencionalmente das condições corpóreas espácio-temporais.

A análise fenomenológica constata o fato de que realmente temos estes dados abstratos. Assim, vejo "este homem", entendo "homem", que não é mais "este" ou "aquele", mas "homem", identificável com muitos homens: Pedro é homem, João é homem, etc. É, pois, um dado inegável que apreendemos das coisas semelhantes sensíveis aspectos comuns inteligíveis: homem, corpo, planta...

O aspecto inteligível, separado intencionalmente da coisa con-

creta, é a "essência" ou, melhor, algo de essencial. Existe em nós uma grande multiplicidade destes conteúdos inteligíveis: além dos indicados — homem, corpo, planta e outros muitos deste gênero — aparecem na nossa consciência conteúdos de outros caracteres — causa, ser, ente, grandeza, quantidade, sabedoria, etc.

Os conteúdos inteligíveis resultam também da experiência interna não sensível: experimentamos intelectualmente "este conhecimento", "esta verdade conhecida", "este erro", "esta dúvida", "minha inteligência", "meu Eu", "esta certeza", etc. Desta experiência interna resultam novos conteúdos inteligíveis: conhecimento, verdade, inteligência, erro, dúvida, certeza, etc. — conceitos gerais, que apresentam uma nova categoria de essências.

Os objetos inteligíveis manifestam os seus respectivos atos, distintos dos atos da percepção e da imaginação: atos intelectivos. São atos de simples apreensão, que se referem às essências. Caracterizam-se pela maior penetração cognoscitiva: nos dados contingentes atingimos aspectos necessários.

Como o objeto inteligível manifesta e especifica o ato intelectivo, assim o ato intelectivo manifesta a faculdade intelectiva: a inteligência. Ela é naturalmente abstrativa: a abstração é sua atividade espontânea.

1.2 — *Reflexão*

Temos a consciência não só de que se dão conteúdos inteligíveis e correspondentes atos abstrativos. Mais! Temos a consciência também de que a nossa atividade intelectual, estimulada pela presença daqueles conteúdos e pelo puro desejo de saber, marcha ulteriormente ou se prolonga pela reflexão, que examina criticamente os conteúdos inteligíveis apresentados. Mais uma etapa importante da nossa atividade cognoscitiva — a fase da reflexão completa, dado inegável da constatação fenomenológica, isenta de preconceitos, que manifesta o caráter reflexivo da nossa inteligência e constitui um momento novo do nosso caminho intencional, o qual nos leva a buscar e encontrar a verdade.

Nominalmente, a reflexão significa "retroceder", "mudar de direção", "desviar da primeira direção", "voltar atrás"... Realmente a reflexão significa pensar maduramente ou conscientemente. Para determinar o sentido exato da reflexão como pensar consciente e maduro, devemos ter em consideração o seu objeto formal ou o aspecto específico. Este aspecto é a relação do ato à coisa, isto é, o ponto de vista da sua conformidade com a coisa ou o aspecto da verdade.

Examinando este dado pela introspecção, podemos descrevê-lo analiticamente de seguinte maneira: a reflexão completa é a volta cognoscitiva ou intencional da coisa conhecida anteriormente ao ato cognoscitivo da simples apreensão, descobrindo-o como cognoscitivo do real e nele a mesma inteligência como inteligência e, ao mesmo tempo, o sujeito último do conhecimento, que é o nosso Eu, realizado cognoscitivamente na diversidade convergente de seus atos intencionais.

Analisando brevemente esta descrição, ressaltamos, antes de tudo, que a reflexão completa é

uma "volta", usando uma expressão metafórica muito familiar, que vem do mundo sensível. A "volta" pressupõe uma "saída". Esta "saída" é a simples apreensão: com ela e nela tendemos para o objeto. É intencional. Ela, porém, não é conhecida como tal. Este conhecimento dá-se com a reflexão completa ou total, que é a volta da coisa conhecida, para a qual saiu a apreensão, a si mesmo, isto é, ao ato apreensivo, conhecendo-o como de fato apreensivo da coisa, sob algum aspecto. Apreendemos, pois, a apreensão como apreensão, entendemos o entendimento como entendimento, a intenção como intenção.

Isto é um dado fenomenológico. Pensamos o pensamento como pensante da coisa. Quando o olho vê, vê o colorido, mas não vê a sua visão. Quando o ouvido ouve, ouve o som, mas não ouve a sua audição. É um dado de que o ato intelectivo é muito diferente, porque com o ato intelectivo não só entendemos a coisa, mas também "vemos a visão", isto é, o ato intelectivo prolonga-se e entende a si mesmo como entendimento: entende que entende. Entendendo o inteligível, o ato intelectivo entende a si mesmo como intelectivo: sabe que o inteligível é ente (real). É o momento da descoberta da evidência, isto é, o momento em que o ente se manifesta à inteligência reflexiva. O pensamento rompe então as suas fronteiras, transcende-se, sai da imanência.

Foi dito na descrição da reflexão completa que este conhecimento autotransparente se prolonga ainda mais, enquanto no entendimento a inteligência descobre a si mesma como faculdade cognoscitiva. Que significa isto? Isto significa que a inteligência manifesta-se pelo seu ato intelectivo como inteligência, isto é, como princípio próximo do entendimento, que se realiza no seu ato intelectivo.

Aquele prolongamento intelectivo vai ainda mais longe, porque, entendendo que é a inteligência que entende no seu ato cognoscitivo, entendemos também o princípio último do nosso entendimento — o nosso Eu, de quem é a inteligência e o entendimento. É a auto-afirmação de si como cognoscente.

A reflexão completa unifica o nosso conhecimento. O conhecimento humano no seu sentido completo e pleno envolve uma multiplicidade de atos cognoscitivos diferentes: atos de ver, ouvir, tocar, cheirar, perceber sabores, imaginar, apreender, refletir... Nenhum destes atos, isoladamente, constitui o conhecimento humano na sua plenitude total. São apenas partes que funcionam relacionadas, formando um conjunto dinâmico, referido ao nosso Eu, ator e centro de unificação.

1.3 — *Juízo*

O juízo é um ato mental, no qual afirmamos o que é ou, pelo menos, pode ser (= juízo afirmativo) ou negamos o que não é ou, pelo menos, não pode ser (= juízo negativo). Todo juízo pressupõe o ato da simples apreensão, primeira operação da mente. Este ato refere-se à essência. Nele não afirmamos, não negamos. Com ele, pois, não nos referimos à existência.

Para afirmar o que é e negar o que não é, devemos antes descobrir o que é e o que não é. Esta descoberta efetua-se pela refle-

xão completa. A análise anterior já o manifestou.

O juízo é, pois, o fruto desta reflexão, que é crítica. A reflexão completa é, pois, a via para chegar ao juízo. É um ato mental intermediário entre a simples apreensão e o juízo. O juízo consiste formalmente no assenso ou dissentimento. Diz um estado mental, uma persuasão, sendo o fruto da descoberta crítica anterior. Refere-se à existência.

A descrição fenomenológica evidencia, pois, as fases da gênese do juízo: 1 — a fase preparatória da sensibilidade; 2 — a fase da simples apreensão; 3 — a fase formal do juízo.

2 — REFLEXÃO CRÍTICA

Na simples apreensão a adequação da mente à realidade (= verdade) aparece como problemática: É assim como está apresentado o conteúdo inteligível pela simples apreensão ou não é assim?...

O juízo, pois, não consiste no simples nexo dos dois conceitos do futuro sujeito e predicado, mas na afirmação ou negação de tal ou tal nexo, que é um resultado de uma reflexão crítica, exercida sobre o conteúdo apresentado pela simples apreensão complexa.

Surge, por conseguinte, a necessidade de submeter à análise crítica o juízo, isto é, a exigência de justificar criticamente o valor da descrição fenomenológica feita. O problema, que surge agora na gnosiologia de S. Tomás, é um problema novo — crítico: problema crítico fundamental. Como formulá-lo?

Este problema tem a seguinte formulação: O que é que garante o valor da crítica exercida sobre o conteúdo da simples apreensão? O que é que garante no juízo a verdade da afirmação ou da negação?...

2.1 — *Primeira dimensão da reflexão completa: descoberta crítica da verdade*

A reflexão completa é crítica. Refletindo sobre o ato da simples apreensão, a inteligência descobre a natureza noética ou cognoscitiva deste ato, isto é, conhece que o ato apreensivo é apreensivo da realidade. O ato apreensivo, prolongando-se ou voltando sobre si mesmo, conhece que conhece: impõe-se como cognoscitivo do real, como manifestativo do real, como dependente do real que o influencia... Por conseguinte resulta a descoberta da verdade, porque, manifestando-se a natureza cognoscitiva do ato apreensivo, resulta conhecida a conformidade do ato à coisa, o que é precisamente conhecer a verdade. A verdade é a conformidade do ato cognoscitivo a coisa conhecida. Como um fruto maduro desta reflexão, resulta em seguida o juízo criticamente garantido.

A garantia, pois, que o juízo apresenta para revelar a validez da crítica exercida sobre o conteúdo da simples apreensão, consiste no fato de que o juízo é resultado de uma reflexão sobre este conteúdo, conhecendo que o ato apreensivo é apreensivo do real, isto é, descobrindo a verdade de tal ato como fundamentada sobre a sua natureza cognoscitiva. O olho vê, mas não vê o ato da visão. O ato intelectivo prolonga-se: conhece a si mesmo. O ato intelectivo atinge o objeto e atinge que atinge o objeto. Neste au-

toconhecimento (= conhecimento do ato cognoscitivo como cognoscitivo pelo ato cognoscitivo mesmo, transparente a si mesmo) consiste a possibilidade da garantia crítica do nosso conhecimento da verdade. "É assim" ou "não é assim", "assim pode ser", "assim não pode ser" do juízo verdadeiro é fruto de uma reflexão, que, criticamente acertada, manifesta a nossa presença perante a verdade conhecida formalmente como tal. Quando não se verifica isto, sabemos que não sabemos. Quando se verifica isto, sabemos que sabemos.

Esta reflexão, que precede o juízo, preparando-o criticamente, encontra-se em todo conhecimento da verdade, seja ele espontâneo (= natural), seja metódico (= científico). Nunca se dá o conhecimento da verdade sem reflexão completa, que manifesta não só a existência do ato cognoscitivo intelectual, mas também a natureza cognoscitiva deste ato, que consiste em captar o real, o ente, em descobrir que assim como está apreendido é ou não é, pode ser ou não pode ser.

A nossa verificação introspectiva evidencia isso crítica e claramente. O homem, também pré-filósofo, que não elabora a teoria sistemática do conhecimento, possui três fortes tendências, que dinamizam o nosso conhecimento: 1ª. — a tendência cognoscitiva, em virtude da qual gravitamos em direção do ente ou real, para descobrir aquilo que é de qualquer maneira; 2ª. — a tendência crítica, em virtude da qual não afirmamos e não negamos senão encontrando para isso motivos válidos; 3ª. — a tendência dogmática, em virtude da qual nós nos empenhamos por superar o estado da dúvida e encontrar a tranqüilidade da certeza.

Impulsionado assim, o homem, também na sua vida cognoscitiva espontânea, não julga senão antes vendo criticamente que assim como está apreendido é ou, pelo menos, pode ser ou assim como está apreendido não é ou, pelo menos, não pode ser. Não vendo isso, não sabemos nada e permanecemos na nesciência, ignorância, dúvida... Vendo isso, conhecemos a verdade e julgamos com certeza.

Em virtude disso, devemos concluir criticamente que o conhecimento da verdade no homem, também espontâneo, origina-se só pela reflexão completa, que constitui uma descoberta, criticamente garantida, conhecendo que o ato apreensivo é apreensivo do real e, por conseguinte, como conformado ao real, objeto. A constatação do valor do conhecimento humano da verdade consiste, pois, na possibilidade de controlar a validez da "saída", isto é, da primeira operação da mente — simples apreensão complexa. E é precisamente o que se dá na reflexão completa com a descoberta crítica da verdade.

A reflexão completa objetiviza, pois, o nosso conhecimento, porque conhecendo o ato cognoscitivo como cognoscitivo de algo, diferente do ato cognoscitivo, o atinge como algo que se opõe àquele ato — como objeto. A possibilidade desta objetivização no sentido realista resulta, pois, do conhecimento do ato apreensivo como apreensivo, em virtude da mencionada reflexão.

A reflexão completa também absolutiza o nosso conhecimento, porque, descobrindo o ato apreensivo como cognoscitivo do ente

que se impõe, descobre o real como independente do ato cognoscitivo, como determinante e especificante deste ato. Também a possibilidade desta absolutização, que nos salva do relativismo gnosiológico, resulta, em virtude da transparência reflexiva, do ato cognoscitivo intelectual.

Assim a reflexão completa nos situa intencionalmente dentro da realidade e toma no seu dinamismo objetivizante várias direções, produzindo várias categorias de juízos, criticamente constituídos.

Há processos, em que a reflexão completa se dirige sobre a apreensão intelectual e não sai da esfera intelectual, descobrindo a realidade do conteúdo inteligível apresentado. Originam-se assim os juízos necessários universais. Exemplo: o homem é racional.

Noutras vezes a reflexão penetra até ao fantasma que apresenta um dado sensível, descobrindo assim uma determinação objetiva — o "é", que constitui o elemento necessário para produzir um juízo necessário singular: este homem é racional.

O fantasma, neste caso, coloca em condições o intelecto para descobrir que assim como está apreendido é, isto é, o elemento necessário e inteligível para poder emitir o juízo. O intelecto não depende totalmente do dado sensível da imaginação, porque o "é" é descoberto somente pela faculdade intelectiva, manifestando-se assim o elemento necessário para pronunciar o juízo. Resulta assim a justificação do valor cognoscitivo do ato imaginativo e, por conseguinte, da mesma faculdade imaginativa — fantasia — como cognoscitiva a seu modo.

Às vezes a reflexão completa vai além do ato imaginativo para descobrir o "é" e penetra até o ato da percepção dos sentidos externos; por exemplo, para que possamos s a b e r se este homem — João — está assentado. Não basta imaginar para afirmar isto. É necessário que seja consultado o ato da percepção sensível para que o intelecto se encontre em condições para encontrar o "é" ou o "não é" e, em seguida, emitir o juízo contingente, afirmando ou negando.

Neste processo, o motivo para emitir o juízo não é o ato da percepção sensível consultado, mas, como no caso anterior da consulta da imaginação, o "é", descoberto exclusivamente pelo intelecto, isto é, o elemento necessário e inteligível. Este processo mostra o valor cognoscitivo da percepção e, por conseguinte, dos sentidos externos — faculdades sensitivas — como cognoscitivas, de maneira própria.

Desta maneira, a reflexão completa exerce o controle crítico e encerra em si virtualmente a justificação do valor cognoscitivo dos atos imaginativos e perceptivos das faculdades cognoscitivas inferiores, que concorrem naturalmente auxiliando o nosso poder intelectivo na descoberta da verdade, isto é, o colocam em condições de poder descobrir, como os casos indicados ilustram, que assim como está apresentado é ou não é e produzir criticamente o juízo.

Pelo exercício espontâneo e natural das suas faculdades cognoscitivas o homem tem uma persuasão firme (uma persuasão pré-gnosiológica) de que seus atos imaginativos e perceptivos possuem valor cognoscitivo. O homem espontâneo, porém, não reflete para saber expressamente

como ele chegou a esta persuasão sobre o valor cognoscitivo destes atos cognoscitivos e, por conseguinte, das respectivas faculdades sensitivas, isto é, dos sentidos externos e internos, que a descrição fenomenológica do conhecimento humano ressalta, procedendo conforme a metodologia: objeto sensível — ato sensível manifestado pelo objeto — faculdade sensitiva manifestada pelo ato. Fazemo-no criticamente agora à base dos dados fenomenológicos e chegamos assim a juízos críticos explícitos sobre o valor cognoscitivo dos nossos sentidos. Eles prolongam o alcance da reflexão completa. A unidade substancial do sujeito cognoscitivo sensitivo-intelectivo fundamenta esta comunidade entre os sentidos e o intelecto.

Como resultado da investigação crítica feita podemos, pois, afirmar com S. Tomás o seguinte: a reflexão completa, que precede o juízo, tem uma variedade de direções e avaliações, porque, primeiro, atinge a natureza cognoscitiva do ato intelectivo antes que resulte criticamente constituído o juízo universal necessário; segundo, atinge a natureza cognoscitiva do ato da imaginação constituindo assim criticamente o juízo singular necessário; terceiro, atinge a natureza cognoscitiva do ato da percepção sensível, produzindo criticamente o juízo contingente.

Concluindo a presente investigação, podemos estabelecer criticamente o seguinte:

1 — o homem não conhece a verdade senão exercendo a reflexão completa, porque é ela que descobre que o ato cognoscitivo é cognoscitivo do real e constitui assim criticamente o juízo;

2 — a verdade encontra-se formalmente só no juízo, porque o juízo não é senão o fruto da descoberta da conformidade do ato cognoscitivo com a coisa;

3 — o homem exerce naturalmente a reflexão completa, porque o homem conhece naturalmente a verdade e, porque, se a reflexão completa se realizasse só nos juízos reflexos que examinam o valor cognoscitivo dos juízos anteriores diretos espontâneos, deveríamos refletir, conforme esta lógica estranha, indefinidamente sem poder conhecer nunca a verdade, o que é a posição cética falsa;

4 — a nossa reflexão crítica, metodologicamente efetuada, não constitui o começo do conhecimento crítico da verdade, porque ele se dá naturalmente; aquela reflexão metódica constitui apenas o começo da crítica do Conhecimento, que evidencia a possibilidade do conhecimento da verdade;

5 — o homem é naturalmente crítico e não ingênuo, porque exerce naturalmente a reflexão completa, que constitui a descoberta crítica da verdade e permite assim a produção do juízo verdadeiro.

Por isso, o realismo crítico de S. Tomás é natural.

2.2 — *Segunda dimensão da reflexão completa: conhecimento da nossa capacidade de conhecer a verdade*

O ato intelectivo crítico, descobridor da verdade, manifesta que temos o poder intelectivo crítico, de que somos conscientes naturalmente. Não é suficiente para o crítico do conhecimento esta certeza implícita, obtida pelo espontâneo exercício da vida intelecti-

va. Daí resulta a necessidade de continuar o nosso repensar do pensamento gnosiológico tomista para explicitar ordenadamente os respectivos juízos de valor na perspectiva da Crítica do Conhecimento.

Prolongando com S. Tomás a nossa reflexão crítica, podemos concluir logo o seguinte: conhecemos validamente a verdade, portanto a podemos conhecer (= illatio ab esse ad posse), isto é, temos a capacidade de conhecer a verdade. Porém, não basta isto para a nossa finalidade, porque a gnosiologia tomista é mais rica.

Conhecendo a natureza cognoscitiva do ato intelectivo, verifica-se na reflexão completa um aprofundamento simultâneo, enquanto se descobre a mesma inteligência, que se manifesta no seu ato e pelo seu ato como uma faculdade cognoscitiva da realidade. Há dois momentos importantes neste conhecimento da inteligência: concreto e abstrativo.

Conhecendo a verdade, experimentamos concreta e intuitivamente a nossa inteligência intencionalmente realizada, isto é, como conformada neste ou naquele ato cognoscitivo concreto a esta ou aquela coisa. Este é o conhecimento existencial concreto de tal ou tal inteligência, isto é, a intuição da minha inteligência pessoal.

Em seguida, elevando-nos deste dado concreto ao abstrato, num processo indutivo noético, conhecemos a natureza mesma da nossa inteligência, isto é, conhecemos a natureza cognoscitiva da inteligência ou a inteligência como tal: a inteligência como faculdade apreensiva do real, como faculdade feita não para criar ou modificar as coisas, mas para conformar-se às coisas.

O homem espontâneo tem a persuasão natural inegável de que possui a inteligência e de que a inteligência é capaz de conhecer a verdade. A capacidade intelectual é um dom natural. Somos naturalmente conscientes de que possuímos esta capacidade.

Esta persuasão espontânea (= natural) manifesta-se de várias maneiras. Por exemplo, o homem pré-gnosiológico manifesta claramente aquela persuasão quando distingue que ser inteligente não é a mesma coisa que ser intelectual ou culto. Ele distingue entre homens intelectuais pouco inteligentes e intelectuais muito inteligentes, entre não-intelectuais muito inteligentes e pouco inteligentes, etc.

O homem espontâneo, porém, não possui a gnosiologia explícita da capacidade intelectual para conhecer a verdade. O seu conhecimento explícito refere-se ordinariamente às coisas de que julga, sendo o conhecimento da capacidade intelectual apenas implícito. Repensando a gnosiologia tomista, encontramos nela uma explicitação metódica daquele conhecimento implícito.

Há, pois, em S. Tomás duplo conhecimento da nossa capacidade de conhecer a verdade: natural e científico.

Este conhecimento é natural, quando o homem, conhecendo espontaneamente a verdade, atinge implicitamente a sua capacidade cognoscitiva.

O homem possui um conhecimento científico da sua capacidade de conhecer a verdade, quando reflete metodicamente sobre o mencionado conhecimento implícito e o explicita ordenadamente, constituindo assim uma doutrina noética a respeito. E é

precisamente o que encontramos em S. Tomás, quando ele evidencia que o conhecimento da natureza cognoscitiva da inteligência dá-se na reflexão completa juntamente com o conhecimento da natureza cognoscitiva do ato apreensivo do real. A inteligência é reflexiva: autotransparente, aberta a si mesma, captando nesta autotransparência o que ela é como faculdade cognoscitiva.

Em que consiste a natureza cognoscitiva da inteligência? Esta natureza, manifestada pelo ato apreensivo conhecido como apreensivo, consiste em descobrir o real, em conformar-se ao real e não em produzir ou modificar o objeto inteligível. A inteligência tende ao ente para conformar-se ao ente. Examinado gnosiologicamente o dinamismo do conhecimento intelectual, descobrimos neste exercício cognoscitivo uma certa pré-disposição natural, uma certa pré-determinação apriorística da inteligência em direção ao ente inteligível. Por conseguinte, este nosso "gravitar", a nossa aptidão para conformar-se ao ente pode originar uma consideração gnosiológica sob três pontos de vista: 1º — a inteligência pode ser considerada antes do exercício do ato cognoscitivo (por exemplo, durante o sono), isto é, potenciamente; 2º — a inteligência pode ser considerada como conformada à coisa no exercício concreto do conhecimento da verdade, isto é, atualmente; 3.º — a inteligência pode ser considerada abstrativamente, significando neste caso a verdade noética, indutivamente obtida, partindo de um conhecimento concreto da verdade, em que se descobre a necessidade do nexo formal entre o nosso poder intelectivo e a verdade.

Perguntamos agora: A capacidade intelectual constitui, conforme S. Tomás, a causa do conhecimento da verdade ou somente a condição necessária?...

Vimos já que não é a inteligência que produz o conhecimento da verdade. Ela produz só o ato cognoscitivo, que é uma realidade psíquica espiritual. Na ordem ontológica é, pois, a causa do seu ato. Na ordem de conhecer — diferente — é o ente inteligível, que, manifestando-se à inteligência no ato cognoscitivo, produz efetivamente, em virtude da clareza que proporciona de uma ou de outra maneira, o conhecimento da verdade. Para conhecer a verdade é necessário conhecer que assim como está apreendido é ou não é, pode ser ou não pode ser. Por conseguinte, a inteligência não é a causa eficiente do conhecimento da verdade. Esta causa é o ente em virtude da clareza inteligível que dele promana e se impõe à inteligência, determinando-a objetivamente. Porém, sem a capacidade intelectiva não se dá o conhecimento da verdade. Por isso, ela constitui o requisito último da possibilidade do conhecimento da verdade apenas como condição necessária. O requisito último desta possibilidade no sentido efetivo é o ente inteligível, que se impõe ao intelecto e o determina.

2.3 — *Terceira dimensão da reflexão completa: conhecimento do nosso Eu*

Descobrindo a inteligência como faculdade cognoscitiva, encontramos apenas o sujeito próximo do nosso conhecimento da verdade. E qual é o sujeito último deste conhecimento na ordem noética?...

Prolongando o nosso repensamento do pensamento gnosiológico de S. Tomás, resulta que o ato reflexivo, descobridor da verdade, manifesta, também na sua espontaneidade natural, o nosso Eu como último sujeito do conhecimento da verdade. A razão disto é que o conhecimento da verdade em cada um de nós não se dá senão conhecendo que o ato cognoscitivo da verdade é MEU: sou EU que conheço a verdade, Eu sei que sei...

Conhecendo a verdade, o homem experimenta intuitivamente o próprio Eu como ator cognoscitivo, isto é, tem a consciência intelectual de si mesmo como sujeito, como conhecedor da verdade. É consciente de que é ele que é ciente. O conhecimento da verdade é acompanhado, pois, por um outro conhecimento — conhecimento de si mesmo. Não conhecemos a nós mesmos senão conhecendo algo. Nunca conhecemos só a nós mesmos. O ato cognoscitivo de algo envolve, na reflexão completa, o conhecimento do Eu como sujeito cognoscente. Dessa maneira — conhecendo algo — o sujeito, de quem é o ato cognoscitivo reflexivo e o intelecto, volta a si mesmo descobrindo-se como cognoscente. É consciente de que é ciente e existente.

Assim intuímos a existência do nosso Eu pessoal. Partindo deste conhecimento intuitivo concreto, entendemos abstrativamente, num processo indutivo noético, o Eu em geral como sujeito cognoscente. A pessoa humana é um ser racional, capaz de conhecer a verdade...

Sobre o problema da verdade e sobre a verdade da própria existência, relacionada com a intuição intelectual do nosso pensamento, oito séculos antes de S. Tomás pensava, de maneira semelhante, S. Agostinho, proclamando incisivamente a nossa inegável capacidade do nosso Eu de atingir a realidade [3]. Quatro séculos depois do filosofar de Tomás de Aquino, René Descartes, debruçando-se sobre o problema da verdade de uma maneira diferente e exorbitante, relacionou também a intuição da existência do nosso pensamento com a intuição da nossa existência [4]. E no século vinte Teilhard de Chardin trata sobre a reflexão, que S. Tomás tem o alcance noeticamente tridimensional, como sobre um "phénomène central", relacionando-a com o conhecimento do nosso Eu como "centre ponctiforme" [5].

Perguntamos agora com S. Tomás: Constitui o nosso Eu a causa do nosso conhecimento da verdade ou apenas a condição necessária última da possibilidade deste conhecimento?...

A resposta crítica de S. Tomás é que o nosso Eu não constitui a causa noética do conhecimento da verdade, porque não depende dele efetivamente na ordem cognoscitiva de que se dê este ou aquele conhecimento da verdade, mas isto depende do ente inteligível que se manifesta e nos determina no conhecimento. Por conseguinte, o nosso Eu cognoscente constitui a condição necessária última na ordem noética. Sem este Eu não existiria o intelecto reflexivo, nem a consciência intelectual e ciência humana; não seria possível, por conseguinte, o conhecimento da verdade. O nosso Eu constitui, pois, o último requisito da possibilidade noética do conhecimento da verdade não como causa eficiente do conhecimento, mas apenas como a condição necessária.

3. CONCLUSÃO

Podemos, pois, afirmar criticamente com S. Tomás de Aquino que, em virtude da inteligência reflexiva, resulta a revelação noética de três requisitos, que se integram estruturalmente no nosso Eu ciente e consciente, o qual unifica tudo na ordem cognoscitiva e constitui a condição necessária da parte do sujeito para que possamos conhecer a verdade, que implica necessariamente o sujeito cognoscente e o objeto conhecido no sentido realista. Segundo S. Tomás a verdade é a adequação da inteligência com a coisa conhecida, enquanto conhecida, resultando no seu sentido formal em virtude da reflexão completa.

Aqueles três requisitos da possibilidade do conhecimento da verdade, proporcionados pela inteligência reflexiva, são os seguintes: 1º — o conhecimento da existência e, em seguida, da natureza cognoscitiva do ato cognoscitivo da simples apreensão complexa; 2º — o conhecimento da existência e da natureza apreensiva da inteligência, ligado indissoluvelmente ao conhecimento da natureza apreensiva do ato cognoscitivo, que manifesta a natureza cognoscitiva da nossa faculdade intelectiva; 3º — o conhecimento da existência e da natureza cognoscitiva do nosso Eu, que se manifesta como sujeito cognoscente e consciente, unificando e integrando todas as partes da estrutura dinâmica numa totalidade intencional convergente, destinada à conquista formal da verdade.

Resulta, pois, claro que a inteligência reflexiva, operando com perfeição no ato da volta total sobre si mesma, é noeticamente tridimensional e tem um grande alcance no conhecimento da verdade. Esta é a contribuição gnosiológica de S. Tomás de Aquino para a solução do problema crítico do conhecimento. Repensada é aproveitável e fecunda também hoje.

Neste repensamento seria interessante desenvolver ulteriormente a pesquisa sob o aspecto metafísico e ressaltar que também na concepção de S. Tomás de Aquino encontramos algo de aprioristico e transcendental no conjunto das faculdades cognoscitivas, coordenadas e subordinadas entre si. Esta estrutura, antes de ser dinâmica, é já uma verdadeira estrutura, existindo para os fins do conhecimento da verdade. Porém, este "apriori" e este "transcendental" não tem o sentido kantiano.

Comemorando neste ano de 1974 o 250.º aniversário do nascimento de Imanuel Kant, seria interessante também comparar a reflexão completa tomista com a "reflexão transcendental" da "Crítica da Razão Pura", descobrindo, num paralelismo, as convergências e divergências. Mas tudo isso excede os limites da presente investigação gnosiológica. Ela visa apenas a inteligência reflexiva do ponto de vista noético, pesquisando-a no pensamento de S. Tomás de Aquino por ocasião do 700º aniversário da sua morte. S. Tomás faleceu há sete séculos, mas o seu pensamento filosófico, repensado e apresentado inteligivelmente na perspectiva da solução dos problemas atuais, é realmente frutífero. Admite ulteriores desenvolvimentos e contribui para novas integrações gnosiológicas de hoje, fundamentais para o nosso filosofar metafísico-ético.

NOTAS

1. Textos de S. Tomás de Aquino, fontes para a presente investigação, estão dispersos em várias obras filosófico-teológicas que escreveu à luz dos fins que tinha no século XIII. Reunimos aqui alguns principais.

   a) — de Ver., I, 9. — Sendo este texto muito importante, o transcrevemos aqui literalmente na sua parte essencial:

   "Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. — In intellectu enim sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur, supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur".

   b) — Outros textos a respeito: De Ver., I, 1 — 12 (toda esta questão é considerável); 2, 2, ad 2; 10, 9; 10, 8; 10, 9; 11, 1, 2; 15, 1, 2; 17, 1.

   S. Theol., 1, 14, 1, 2; 1, 16, 2; 1, 17, 3; 1, 87, 1, 2, 3.

   S. C. G., I, 59.

   In Peri Herm., 1, 1, 2, 3. — In Sent., 17, 1, 5, ad 3.

2. Alguns subsídios bibliográficos.

   a) — La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, P. Hoenen, Roma, 1953, 2ª ed., pp. 384. Esta obra importante está traduzida para o inglês: Reality and judgment according to St. Thomas, Chicago, H. Regenery Company, 1952. É amplamente utilizada pelo G. Giannini na polêmica contra Hessen: "A proposito del "Thomas von Aquin und wir" di Hessen", em Aquinas, revista de Filosofia da Pont. Universidade Lateranense, 1958, n.º 1, pp. 46-58.

   b) — De origine primorum principiorum scientiae, artigo de P. Hoenen, Gregorianum, XIV (1935), pp. 153-184.

   c) — Le sens d'un texte de St. Thomas: "De Veritate, q. 1, a. 9", Ch. Boyer, Gregorianum V (1924), pp. 424-443.

   d) — Insight. — A Study of Human Understanding, Bernard J. F. Lonergan,

3ª ed. 1970, Philosophical Library Inc., New York.

e) — Method in Theology, Bernard J. F. Lonergan, New York, 1972.

Esta obra, embora trate da metodologia teológica, dedica a 1.ª parte aos assuntos gnosiológicos.

f) — Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste, J. de Finance, Paris, 1945.

g) — St. Ladusãns: comunicação ao IV Congresso Brasileiro de Filosofia, Fortaleza, 1963, Atas, pp. 459-475, intitulada: Aspectos gnosiológicos da Indução; Dazás gnoseológikas refleksijas par indukciju, pesquisa apresentada no trabalho coletivo "Ieskatîtais un atzîtais", Stockholm, 196 em homenagem ao Filósofo da Letônia Dr. Teodoro Celms por ocasião de seu 70.º aniversário; comunicação: Fenomenologia do dinamismo intencional do conhecimento, Iª. Semana Internacional de Filosofia, São Paulo, S. P., 1972, publicada nas Atas, 1974, Vª. dimensão do Humanismo Pluridimensional.

h) — Il problema del fondamento, Atti del IV Convegno Nazionale di docenti italiani di filosofia, Sapienza, luglio-dicembre, 1973.

3. De Trin., 15, c. 12, n. 21, S. Augustinus; veja Migne, Ser. Lat., tom. 8, 1073, 1074.

4. Discurso sobre o Método, R. Descartes, 4.ª parte.

5. Le Phénomène Humain, Teilhard de Chardin, Paris, 1955, página 181: "Si l'on veut trancher cette question (aussi nécessaire à décider pour l'Éthique de la Vie que pour la connaissance pure...) de la "supériorité" de l'Homme sur les Animaux, je ne vois qu'un seul moyen: écarter résolument, dans le faisceau des comportements humains, toutes les manifestation secondaires et équivoques de l'activité interne, et se placer en face du phénomène central de la *Réflexion.*

Du point de vue expérimental est le nôtre, la Réflexion, ainsi que le mot l'indique, est le pouvoir acquis par une conscience de se replier sur soi, et de prendre possession d'elle-même *comme d'un objet* doué de sa consistance et de sa valeur particulières: non plus seulement connaître, — mai se connaître; non plus seulement savoir, mais savoir que l'on sait. Par cette individualisation de lui-même au fond de lui-même. L'élément vivant, jusque-là répandu et divisé sur un cercle diffus de perceptions et d'activités, se trouve constitué, pour la première fois, en *centre* ponctiforme, où toutes les représentations et expériences se nouent et se consolident en un ensemble conscient de son organisation".

A VERDADE EM S. TOMÁS E M. HEIDEGGER

OLINTO PEGORARO

1. INTRODUÇÃO

O tema proposto é muito vasto para ser tratado no espaço de um artigo. Abordaremos apenas um aspecto da questão. Mais precisamente, escreveremos uma nota sobre a teoria da verdade segundo S. Tomás e M. Heidegger procurando mostrar que em ambos o tratamento da verdade se insere num contexto filosófico global. É do contexto que os termos assumem significado fundamental e diversificações de acento. Num mesmo autor, os mesmos termos podem carregar-se de significados novos segundo o contexto em que são empregados, a época e a evolução do autor. Não raramente incorre-se na simplificação de interpretar univocamente a terminologia de um autor. Este é um grande perigo que ronda os manuais de filosofia, mesmo os melhores.

Percebe-se com isto as dificuldades hermenêuticas que pensadores do tomo de S. Tomás e Heidegger nos podem oferecer. Tais dificuldades aumentam consideravelmente quando se procura estabelecer paralelos entre os autores. Não basta que dois filósofos abordem o mesmo tema com terminologia semelhante para que se possa estabelecer uma autêntica proximidade filosófica entre ambos.

No presente trabalho queremos mostrar uma coisa muito simples: a dificuldade de comparar o conceito de verdade em S. Tomás e Heidegger. Não só difícil, mas sobretudo pernicioso seria tentar aproximar a todo custo os dois sábios ou "refutar" um pelo outro. Nosso propósito é apenas de *sentir o mundo* de ambos. Para realizar esta meta nos limitaremos a dois textos de base: "Quaestiones disputatae de veritate" e "Sein und zeit"[1]. Evidentemente não entraremos nas várias discussões atuais sobre o conceito de verdade no tomismo e menos ainda no que tange a interpretação de Heidegger após "ser e tempo"[2].

2. A VERDADE EM S. TOMAS

O tema da verdade situa-se no âmago do universo filosófico tomista. As questões "de veritate" abrem-se com um estupendo artigo [3], qual solene pórtico de entrada de um palácio tão grandioso quanto harmonioso. S. Tomás começa deduzindo os transcendentais a partir da noção inconcussa do ente: "aquilo que a inteligência concebe em primeiro lugar como o mais conhecido e ao qual se reduzem todos os conceitos é o ente" [4]. Sem este postulado se instalaria o processo in infinitum que tornaria impossível a ciência.

A verdade exprime a *convenientia* dos entes entre si. Ora, a convenientia só pode dar-se na alma que "de algum modo é todas as coisas" [5]. A alma é capaz de *assemelhar-se* a todos os entes, de adaptar sua forma à forma de todos os entes. Assim a alma é, de algum modo, igual a todas as formas. Esta con-veniencia das coisas com a alma se estabelece através da correspondência entre o ente e a inteligência. Assim a verdade pode ser definida: adequação da coisa e da inteligência [6].

Consideremos os termos desta definição lapidar: a *coisa* (res) é tomada aqui como sinônimo de ente (ens). Mas entre ambos os termos há uma diversidade de acento: o ente designa prioritariamente o ato de existir e em segundo lugar a essência da coisa; enquanto a coisa conota prioritariamente a essência e em segundo lugar o ato de existir.

A *inteligência* (intellectus) na tradição escolástica assume três significações que se integram: faculdade de entender (inteligência), hábito dos primeiros princípios (sabedoria) e o ato de entender (inteleção). A inteleção é o verbum mentis ou species expressa [7]. Na definição da verdade, a inteligência deve ser tomada na última acepção. Então a inteligência (intellectus) é o judicium de re pronunciado pela mens. O *verbum mentis é a coisa* que se dá na inteligência no ato de inteleção: "por isso a inteleção da inteligência não só é aquilo que é entendido, mas também aquilo pelo qual a coisa é entendida [8].

A *adequação* não significa igualdade matemática [9]. Este termo, no contexto da filosofia tomista exprime a relação, a proporcionalidade existente entre a coisa e o juízo. S. Tomás serve-se de vários termos para exprimir a proporcionalidade: assimilatio, convenientia, correspondentia, aequalitas, commensuratio, etc. A ratio veri é constituída precisamente pela proporcionalidade, conveniência ou correspondência do ente com o sujeito cognoscente. Num primeiro momento o sujeito e o ente estão separados e como que anteriores à verdade [10]. O ente é apto a comunicar sua forma e o sujeito é capaz de recebê-la. Num segundo momento há a adequação (adaequatio e assimilatio) da inteligência e da coisa. Nisto consiste formalmente a verdade constituída pela união do ente com o sujeito através da presença da forma do ente na inteligência. Neste momento, o ente e o sujeito são con-formes, têm a mesma forma (conformistas). Estabelece-se assim a "assimilalatio" do cognoscente em relação à coisa conhecida" [11]. Num terceiro momento, o sujeito cognoscente pronuncia, declara e manifesta o ente (forma rei) para si mesmo.

Parece que assim fica explicada a constituição da verdade. Mas falta-nos ainda o elemento principal. Com efeito, segundo o universo filosófico de S. Tomás, é impossível a verdade sem a intervenção da causa primeira. A razão última da verdade é Deus. Nele, como criador, estão presentes as formas das coisas. "Deus vê e conhece todas as coisas não em si mesmas mas em si mesmo enquanto sua essência contém a semelhança de todas as coisas" [12]. Estas formas ou semelhanças são as "razões eternas" que serão imitadas pelas criaturas existentes no tempo. "Das razões eternas existentes na mente divina procedem as formas materiais para constituir as substâncias das coisas" [13].

Por isso, na perspectiva tomista, o fundamento da verdade são as razões eternas imitadas pelas formas criadas. Estas formas comunicam-se à inteligência humana. Sendo assim a verdade funda-se na relação triangular entre Deus, a criatura e a inteligência humana. "A coisa existente fora da alma imita por sua forma a inteligência divina e por sua forma está ordenada a causar uma verdadeira apreensão de si na inteligência humana" [14].

Concluindo, para S. Tomás "a verdade está na inteligência divina de modo próprio e principal; na inteligência humana de modo próprio e secundário; e nas coisas de modo impróprio e secundário pois está nelas só por referência às duas primeiras verdades" [15]. É pois evidente que, segundo S. Tomás, Deus é causa última da verdade [16] no qual se deve fundar toda e qualquer verdade.

3. A VERDADE EM HEIDEGGER

Heidegger introduz o tema da verdade criticando a fórmula clássica: "a verdade é a adequação da coisa e da inteligência" [17]. Ele não critica uma proposição mas todo o monumental edifício filosófico construído pela tradição. Entretanto a "Destruktion" [18] heideggeriana não pretende fazer "tabula raza" do passado, mas tenta situar a verdade num contexto mais originário e radical.

Qual seria o novo contexto em que se pode debater o problema da verdade? A pergunta se funda nesta outra: qual o sentido do ser? A partir destas questões articula-se a obra principal de Heidegger. Como os clássicos, ele sabe que a "filosofia sempre compôs a verdade e o ser" [19].

Para Heidegger, a filosofia clássica, inclusive a de S. Tomás, move-se num quadro lógico no qual o sujeito está separado do mundo (objeto). Entre ambos situa-se a idéia formada por um complicado e obscuro processo de abstração. Heidegger procura romper este esquema através da ontologia hermenêutica [20]. Esta opera num círculo [21] que se move da estrutura ontológica do ser-aí em direção à elucidação do sentido do ser e vice-versa. A análise estrutural do ser-aí é denominada por "ser e tempo", ontologia fundamental [22]. Esta análise consiste na explicitação provisória de algumas dimensões ontológicas do ser-aí, tais como o ser-no-mundo, o cuidado (Sorge), o sentimento da situação (Befindlichkeit), a compreensão (Verstehen), e a temporalidade (Zeitlichkeit). Pela elucidação destas e outras estruturas, o filósofo abre o horizonte que permite a pergunta pelo sentido do ser.

Detenhamo-nos um instante sobre estas estruturas. Segundo Heidegger, entre estes momentos constitutivos, não há nenhuma prioridade causal. São todos contemporâneos, todos igualmente originários [23]. A ontologia hermenêutica, sendo circular, não opera com o conceito de causalidade, como veremos adiante. Estas estruturas mostram o ser-aí essencialmente aberto. Com efeito, o *aí* (DA) designa a abertura essencial [24]. O ser-aí é "lumen naturale" enquanto ser-no-mundo. Ele é ontologicamente luminoso e não é iluminado nem de fora e nem do alto [25]. Enfim "o ser-aí é sua própria abertura" [26], constituído pelo sentimento da situação e pela compreensão.

Sendo o ser-aí luminoso ele é "essencialmente verdadeiro" [27]; ele "está na verdade" [28].

Isto não significa que o ser-aí seja *a* verdade, nem que todos os entes lhe sejam definitivamente transparentes. Pelo contrário, é na luminosidade do ser-aí que o ente subsiste ora *se mostrando, aparecendo* à luz [29], ora se *dissimulando* na obscuridade [30]. Assim os caminhos de luz e trevas que a deusa mostrou a Parmenides serão para sempre os caminhos de todos pois "o ser-aí se encontra sempre na verdade e na não-verdade" [31].

Nesta estrutura ontológica fundam-se todos os comportamentos do ser-aí. Por exemplo, a atividade científica é uma manifestação desta estrutura [32]. Igualmente o são a capacidade de comunicação com os outros, a linguagem e o discurso. "O enunciado não é um comportamento desligado, mas funda-se sobre o ser-no-mundo" [33]. Com efeito, a linguagem é um *modo da abertura* do ser-aí [34]. Isto equivale a dizer que a verdade do enunciado se funda na verdade (luminosidade) do ser-aí. Assim o enunciado significa, antes de tudo "mostração" [35], *apofansis, desvelamento* [36]. Para Heidegger o enunciado re-vela em primeiro lugar o ente. Tal força desvelante do enunciado é manifestação do *ser-para* [37], do estar-junto-ao-mundo próprio do ser-aí.

Nesta perspectiva, o enunciado não é primeiramente uma adaequatio mas uma revelatio do ente.

Analisemos sob este prisma um exemplo dado pelo próprio Heidegger [38]. Uma pessoa, de costas para a parede, emite o seguinte enunciado: "o quadro pendurado na parede está inclinado". Este juízo só pode ser verificado quando o sujeito, voltando-se, constata a situação do quadro. A pessoa não comparou o juízo (o quadro está inclinado) com a coisa (o quadro). Mas houve um sentir-se-junto-à-coisa. Aqui a comparação do juízo não se limitou a verificar uma concordância (adaequatio) com o objeto. Antes de tudo o juízo desvelou, mostrou um ente junto-ao-qual se situa a pessoa.

Concluindo com Heidegger, o enunciado faz ver o ente em seu des-velamento (Entdeckheit). A verdade "se situa" no jogo desvelante (comportamento próprio do ser-aí que enuncia) desvelado (próprio do ente re-velado). O movimento desvelante-desvelado funda-se na estrutura do ser-aí que, como abertura, "está sempre na verdade".

4. DOIS MUNDOS

Acabamos de mostrar como o tema da verdade se insere num

contexto ontológico. Isolar o tema do contexto seria fadar-se ao insucesso da interpretação. Uma vez elucidada a estrutura ontológica de um mundo filosófico, pode-se, com alguma segurança, aproximá-lo de outras concepções. É o que tentaremos fazer agora, a respeito de alguns aspectos do universo ontológico de S. Tomás e Heidegger.

No horizonte filosófico de S. Tomás aparece sempre a causa primeira como fundamento de todo ente e de toda verdade. Ele é radicalmente teólogo. Nesta perspectiva, é inteiramente legítimo que, tendo definido filosoficamente a verdade, S. Tomás trate de sua eternidade, imutabilidade e da derivação de todas as verdades a partir da suprema verdade [39].

Esta concepção metafísica, observa Heidegger, se ampara num esquema lógico, inaugurado por Platão e Aristóteles e nunca discutido mas transmitido quase intacto. Os clássicos permanecem numa concepção linear da filosofia, que partindo de um ponto aceito como evidente deduzem rigorosamente as demais verdades. Heidegger tenta um método circular (círculo hermenêutico) que procura elucidar o sentido ser-aí para desvelar o sentido do ser e vice-versa. Este modo de filosofar não postula a causalidade e nem a causa primeira [40]. Só esta observação faz sentir que o universo filosófico dos dois sábios em questão deve ser muito diferente. S. Tomás postula a evidência do ser para levantar o edifício da metafísica. Heidegger começa por interrogar exatamente o postulado indiscutível de S. Tomás: porque o ens deve ser o primeiro conceito, o mais geral, ao qual todos os outros se reduzem [41]? Foi a estrita obediência aos paradigmas da lógica que levou os filósofos ocidentais ao "esquecimento do ser", diz Heidegger.

Também a verdade foi envolvida nas malhas do pensamento lógico. Segundo Heidegger, o conceito clássico de verdade supõe a separação sujeito-objeto (mundo). Em seguida tenta reaproximá-los pela mediação do juízo fundado na teoria da abstração obscura e complicada. Na perspectiva heideggeriana o sujeito nunca está longe do objeto. O ser-aí e o mundo são ontologicamente *próximos, familiares*. Ademais, além do envolvimento lógico, a teoria tomista da verdade supõe o envolvimento antropológico. S. Tomás e toda a antigüidade filosófica, estabelece uma hierarquia de dignidade entre as faculdades humanas, ocupando a inteligência o grau mais elevado. Daí o gigantismo da lógica por quem a inteligência se governa. A suprema perfeição do homem está no exercício da inteligência cuja função (a mais nobre possível) consiste em contemplar a verdade. Na filosofia heideggeriana, nunca se discute a interioridade (alma) ou a exterioridade (corporeidade) do homem; nem se fala de faculdades instintivas, sensitivas e intelectivas. Antes de tudo trata-se do ser-aí como abertura e presença-no-mundo. Segundo os clássicos o homem está aberto ao mundo graças às faculdades; para Heidegger o homem *é* abertura. Só em segundo plano e na área da ciência psicológica é que se pode discutir proveitosamente sobre as faculdades enquanto *modos da abertura* original do ser-aí. Heidegger não precisa "abrir ja-

nelas" no homem pois ele é a própria abertura. Todo conhecimento para Heidegger funda-se neste modo radical de estar-no-mundo, junto-ao-mundo o qual funda a apreensão que se converte em interpelação e esta em enunciado e discurso [42]. Este processo não é simples expressão e descrição do psiquismo humano e de seu funcionamento; mas é antes de tudo manifestação da constituição ontológica do ser-aí.

Assim são as filosofias de S. Tomás e Heidegger: dois mundos. Um estruturado na verticalidade do ser; o outro na circularidade do ser-no-mundo. Para um a verdade é adaequatio; para outro é abertura. Para S. Tomás, nenhuma verdade é possível sem a luz eterna, da qual a inteligência é participação. Para Heidegger, "só existirão verdades eternas se o ser-aí for eterno" [43]. "Horizontalismo" ateu de Heidegger? A frase citada não se presta a tais interrogações; apenas mostra que o horizonte filosófico de "ser e tempo", movendo-se no círculo hermenêutico, não precisa fazer apelo à causa primeira e a verdades inconcussas para legitimar-se. Evidentemente o círculo hermenêutico não pode dirimir a pergunta pela existência ou inexistência de Deus. Para S. Tomás a verdade é eterna enquanto Deus é eterno e nele estão as "razões" das coisas. Ele é o fundamento último da verdade, mesmo científica enquanto os entes intra-mundanos estudados pelas ciências são imitação das razões eternas. Heidegger funda a verdade no ser-aí aberto. Portanto, antes do aparecimento do ser-aí não havia verdade, pois não existia horizonte de aparição ou abertura. Exemplifica dizendo que as "verdades" newtonianas não eram verdadeiras antes de Newton, pois não havia clareira, ou condição de desvelamento. Isto para dizer que o jogo desvelante-desvelado é condição de toda verdade, de toda manifestação ou re-velação.

Assim vemos que os dois mundos filosóficos em questão são duas teorias, duas tentativas excepcionais de elucidação do enigma do homem e do mundo. Os dois sábios não disputam a resposta definitiva. S. Tomás, no fim da vida, achou que fez uma teoria "de palha". Heidegger certamente não vende a sua por preço maior. Pois a sabedoria é humilde, constatando que na claridade do conhecimento sempre subsistirá a obscuridade a pesquisar.

Esta reflexão nos leva a considerar o reverso da verdade que é a falsidade. Para S. Tomás a falsidade é a não adequação da coisa e da inteligência [44]. Também a falsidade consiste num enunciado. Sendo a inteligência essencialmente feita para a verdade, S. Tomás tem dificuldade de explicar a proposição falsa. Ela pode surgir da complexidade da coisa a ser conhecida ou da imperfeição das faculdades intermediárias entre a coisa e a inteligência.

Heidegger procura apontar para a origem ontológica do erro. Ora, o próprio "ser-aí é errante" [45]. Cada um tem seu modo próprio de "andar-errante", segundo seu modo de abertura. Geralmente nos fascinam os entes "fora" de nós, as estruturas e articulações dos entes. Isto nos detém na superfície. De repente o ser-aí se sente um ente como os outros (uma engrenagem), perdido na multidão tagarelando so-

bre coisas insignificantes. É o ser-aí sem rumo, errante. Antes de ser uma situação psicológica, trata-se de uma condição ontológica. É nesta condição estrutural que se fundam nossos enunciados errados, nossas falsidades, nossos erros concretos. Sendo o ser-aí errante, pode vir a cometer erros.

5. CONCLUSÃO

Sem o domínio global de uma filosofia, será difícil analisar uma de suas articulações e muito mais difícil compará-la com outro mundo filosófico. Isto aconteceu muitas vezes com os comentaristas de S. Tomás e Heidegger. Há quem tenha visto perfeito paralelismo entre os dois pensadores; como há quem os considere diametralmente opostos. Geralmente tais posições extremas partem de uma visão estreita da filosofia dos dois grandes mestres. Não faltam, por exemplo, comentaristas que de Heidegger tomam em consideração, a respeito da verdade, só a crítica que ele move à frase "veritas est adaequatio intellectus et rei". Com toda probabilidade Heidegger interpretou materialmente esta frase no sentido da igualdade matemática [46]. Adaequatio significaria aequalitas em sentido estrito. Ora, Heidegger sabe muito bem que nunca passou pela mente de S. Tomás a idéia de estabelecer uma igualdade matemática entre o juízo e a coisa.

Embora as aparências digam o contrário, Heidegger não se demora no estudo de uma frase, mas sim da estrutura ontológica global que a tornou possível. E conclui que a adaequatio, longe de fundar a verdade, está ela mesma fundada na estrutura ontológica do ser-aí tomado como abertura. Numa palavra, a verdade é ERSCHLOSSENHEIT. Para dizer isto, Heidegger precisa conhecer primorosamente a teoria geral de S. Tomás e propor uma outra tão poderosa que possa mostrar caminhos ainda mais profundos que aqueles que ele critica.

NOTAS

1. Obras editadas respectivamente por Marietti, 1949 e Max Nieneyger Verlag, 1963.
2. Ler a este respeito as obras de A. de Waelhens, "Phenomenologie et verité" Nauwelaerts — Louvain, 1969 e E. Tugendhat, Wahreitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
3. De ver. q. 1, a. 1.
4. Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens (De ver. q. 1, a. 1, c).
5. Quae quodammodo est omnia (De ver. q. 1, a. 1, c).
6. Adaequatio rei et intellectus (De ver. q. 1, a. 1, c).
7. De Pot. q. 8, a. 1, c.
8. ... et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur (De ver. q. 4, a. 2, ad 3).
9. Cfr. I Contra Gentes 59,1.
10. De ver. q. 1, a. 1, c.
11. De ver q. 1, a. 1, c.
12. S. th. 1, q. 14, a. 5, c.
13. De ver. q. 8, a. 9, c.
14. De ver. q. 1, a. 8, c.

15. De ver. q. 1, a. 4, c.
16. De ver. q. 1, a. 8, c.
17. Cfr. Sein und Zeit (SZ), 214; Vom Wesen der Wahrheit in Wegmarken (WM), 74-75.
18. SZ, 22.
19. SZ, 212.
20. SZ, 38.
21. SZ, 7-8.
22. SZ, 12-15.
23. SZ, 131.
24. Wesenhafte Erschlossenheit, SZ, 132.
25. SZ, 132.
26. Das Dasein ist seine Irschlossenheit, SZ, 133.
27. Wesenhaft "Wahr", SZ, 221.
28. Dasein ist in der Wahrheit, SZ, 221.
29. Sich Zeigt, SZ, 34.
30. Im Dunkel verbergen, SZ, 133.
31. SZ, 222; WM, 89-91.
32. SZ, 11-12.
33. SZ, 156.
34. SZ, 160.
35. SZ, 154.
36. SZ, 32-35; 153-155.
37. In-sein, SZ, 130-133.
38. SZ, 217.
39. Cfr. de ver. q. 1, a. 1, 5. 6. 8.
40. SZ, 131.
41. SZ, 3-4.
42. SZ 61-62.
43. SZ, 227.
44. De ver. q. 1, a. 10, c.
45. Der Mensch IRRT, WM, 92.
46. SZ, 215-216; WM, 85.

LA VISION NTU DE L'HOMME

Essai de Philosophie Linguistique et anthropologique

TSHIAMALENGA NTUMBA

INTRODUCTION

0.1. Les Bantu traditionnels ont-ils une *philosophie* ou même des *philosophies?*

A cette question, d'aucuns répondent par l'affirmative,[1] d'autres par la négative.[2]

Pour les tempelsiens,[3] il existe une et une seule philosophie bantu[4] dont le concept central est celui de "force" ("être" = "force") ou "force vitale"[5]. Nous pensons que de telles thèses ne devraient plus être répétées par la génération montante de philosophes africains.[6] Par ailleurs, les données ethnolinguistiques, d'où les tempelsiens tirent leur philosophie, ne sont généralement pas explicitées: leur teneur philosophique semble "aller sans dire".

Mais précisément les négateurs de la philosophie bantu récusent et ce "cela va sans dire" des tempelsiens et le nom même de philosophie traditionnelle bantu.

Pour eux, les Bantu ont, au mieux, une ou des philosophies mais au sens large du mot; "i-.e-. une activité" inconsciente, étant enfouie aù plus profond du psychisme, tel un système résiduel de croyances ultimes...",[7] tandis que la philosophie au sens strict serait une "discipline théorique particulière ayant un objet et une méthode déterminés, au même titre que l'algèbre ou la physique, ou n'importe quelle science; discipline prenant corps, par conséquent, dans une littérature écrite, seule forme concevable de son existence historique..."[8]. Quant à Tempels et aux Tempelsiens, ils font simplement de l'ethno-philosophie; "i.e. ils" projettent abusivement derrière le langage mythique des peuples africains, leur propre penser philosophique, érigé pour la circonstance en philosophie collective".[9] Les négateurs de la philosophie bantu reprochent donc aux Tempelsiens de confondre le vécu (africain) et le réfle-

xif qui est le propre de la philosophie au sens strict. Celle-ci est, nous assure-t-on, "une réflexion explicitée, analytique, radicalement critique et auto-critique, systématique... et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle".[10] Bref, il n'y a pas de philosophie implicite.[11]

Sans être tempelsien orthodoxe,[12] il nous est néanmoins impossible de suivre Crahay et Hountondji.: Pour deux raisons.: La première c'est que *la* définition de la philosophie n'existe pas et ne saurait exister d'une façon aussi *dogmatique* que celles donnés par Crahay et Hountondji. En particulier, la philosophie a pour objet l'intégralité de l'expérience humaine, quelle qu'elle soit, et sa méthode varie suivant le type d'interrogation du p h i l o s o p h e. L'objet et la méthode de la philosophie ne sauraient donc pas être "déterminés au même titre que l'algèbre ou la physique".[13] Par ailleurs l'exigence d'une "littérature écrite" [14] relève plus de la commodité du travail d'historien que de la définition même de la philosophie. Quant à la définition de la philosophie telle que la conçoit un CRAHAY,[15] il est clair qu'elle est idéalisante à l'excès: si l'histoire donnait un seul exemple d'une philosophie ayant *de fait* tous ces attributs, ce serait *La* philosophie vraie et définitive que l'humanité n'aurait plus qu'à enregistrer. La deuxième raison est d'ordre historique. Est *philosophe* celui que *l'histoire* juge digne de ce nom. Et, comme chacun sait, une certaine histoire occidentale privilègiera les Grecs au détriment des penseurs orientaux ou africains. Tenons-nous-en donc à ceux que les Occidentaux considèrent comme faisant partie du club de leurs philosophes: tels sont par exemple les "présocratiques" qui ou bien n'ont rien écrit ou ne nous ont légué que des "fragments". Une lecture non prévenue de ces fragments montre que le "décollage" du mythe et l'entrée "dans l'âge de la réflexion achevée, critique, autocritique et constructive" qu'exige Crahay des Africains sont loint d'être évidents.[16] Qui ne connait ce célèbre "poème" de Parmènides? Et Platon lui-même, cette gloire de la philosophie occidentale, ne décrit-il pas le cosmos et l'homme, dans le Timée, suivant un modèle complètement mythique — fait dont il est d'ailleurs parfaitement conscient? [17]

Le concept *d'âme* dans le *Phèdre,* le *Banquet* et le *Ménon* est repris tel quel aux poètes divins et aux prêtres, i-e-aux croyances populaires.[18] Il serait facile de montrer, pour *chaque* philosophe, des exemples de non-décollage du mythe: Descartes, Kant, Hegel..., nul n'y échappe. Force nous est donc de constater que la requête de Crahay et de Hountondji, malgré les apparences, relève de ce même non-décollage d'un idéal parfaitement mythique ainsi que d'un grave oubli de l'histoire de la philosophie.

Entre la *philosophie africaine* et la *philosophie idéale* l'hiatus est infranchissable pour la simple r a i s o n que cette dernière n'existe pas. Entre la *philosophie africaine* et *certaines philosophies* de l'histoire orientale ou occidentale des rapprochements sont possibles et quant au genre littéraire (récit mythique, aphorismes, parénèse, contes, dictons, poèmes,

etc.) et quant aux thèmes traités (Dieu, l'homme, le monde).

Une telle pensée n'est pas *inconsciente*: le Muntu n'est pas "le Monsieur Jordain de la philosophie".[19] Il ne faut pas confondre le genre littéraire de transmission d'une doctrine avec cette dernière, ni la forme avec la fonction d'un langage. Ainsi le "mythe de la caverne" doit être dépassé si l'on veut saisir la théorie platonicienne des Idées. Il en est de même de certains récits et contes africains: il faut dépasser la forme pour accéder à la fonction didactique.

Nous disons donc que certains contes, récits, proverbes, etc. sont des moyens consciemment choisis par les Bantu traditionnels pour transmettre le fruit de leur réflexion sur le monde, l'homme et l'absolu.[20] Il s'agit là, certes, d'une philosophie inachevée et pragmantaire.[21] Mais toute philosophie, même la mieux élaborée, reste fragmentaire et inachevée en tant qu'entreprise humaine. Il y a seulement des degrés dans l'inachèvement.

0.2. Par "Philosophie linguistique et anthropologique" nous entendons une réflexion portant sur une lanque particulière, *le ciluba* du Kasai et langues apparentées et sur les principales affirmations relatives à l'homme contenues dans la littérature traditionnelle luba.[22] Il ne s'agira donc pas d'un essai de philosophie du langage tentant d'expliciter l'usage de certains concepts de base au sujet de l'homme, mais simplement d'une analyse des préfixes du radical "ntu" (mu--ntu, ci-ntu...).

0.3. Le présent essai se vent strictement philosophique, ce qui n'exclut ni l'engagement de l'auteur pour la cause négro-africaine ni les limites inhérentes à toute philosophie. Il s'insère parmi tout une moisson de travaux analogues sans en être un simple épilogue.[23] Notre méthode est analytique et herméneutique: nous analysons des données linguistiques et littéraires en vue de comprendre les modèles spéculatifs dont l'ensemble constitue une philosophie de l'homme. Qu'on ne nous accuse pas de projeter notre propre philosophie dernière récits et contes fragmentaires des Baluba: toute interprétation tend à *faire dire* à l'oeuvre analysée ce qu'elle aurait pu et dû dire mais que l'inachèvement de toute entreprise humaine ne lui a guère permis de *dire*. La seule question qui se pose est celle de savoir si ce qu'on lui fait dire est conforme aux articulations essentielles et explicites de cette oeuvre.

0.4. C'est ainsi qu'il nous paraît exorbitant d'identifier "ntu" (être) et "bukole" (force vitale). Le "bukole" tout comme son contraire le butekete (faiblesse) sont des "ntu" (bi-ntu). Dès lors, prétendre que "etre" = "force" équivaut à affirmer que "être" = "non-force" (faiblesse). Tempels et les tempelsiens se sont laissé hypnotiser par l'invasion du thème "force vitale" dans la *vie* des Bantu: ils ont méconnu la primat du *dire*. Or la philosophie, si elle s'alimente aux sources du *vivre*, c'est dans et par le *dire* qu'elle vient à l'existence. Or jamais les tempelsiens n'ont surpris les Bantu *dire* que "être" = "force". Etre préoccupé d'avoir la force vitale et identifier être et force vitale sont deux niveaux différents de l'intention philosophique: dans le premier cas la vie

est placée au sommet de l'échelle des valeurs et il s'agit d'un jugement axiologique,[24] dans le second cas, la force épuise le concept d'être et il s'agit d'un jugement ontologique. Le langage de l'axiologie n'est donc pas celui de l'ontologie.

Notre méthode évitera cet écueil en ne consultant que des données explicites (quelle qu'en soit par ailleurs la forme littéraire) du *dire* chez les Baluba.

0.5. Notre essai comprendra donc deux moments. Le moment linguistique analysera les unités structurales mu-ntu, pluriel: ba-ntu et ci-ntu, pluriel: bi-ntu.[25] Leur interchangeabilité au niveau du dire permet de conclure au primat du ntu et à la communion originaire de tous les étants, hommes ou choses.

Le moment anthropologique examinera successivement "Le Muntu et la vie", "Le Muntu et l'existence terrestre", "La mort et le déveilement du "Muntu muine". Un appendice esquissera la manière dont le Président MOBUTU SESE SEKO entend ressusciter "l'Homme authentique" en Afrique.

1. Grammaire et Parole: Du "Mu-ntu" au "Ci-ntu"

1.0. De soi, les signes linguistiques, mots; phonèmes, ne sont signifiants que par leur différence d'avec les autres signes avec lesquels ils forment un système: c'est ce qu'on peut appeler leur *"signification structurale"*. Celle-ci relève de la *grammaire* et est antérieure au *dire*, à la *parole*.[26] Au niveau du *dire*, la signification sera fonction de l'usage, mieux, elle sera cet usage même:[27] c'est la *signification vivante*, la seule qui, en fin de compte, intéresse l'herméneute. En rigueur des termes, la signification est à distinguer soigneusement de la référence à quelque entité extra-linguistique, abstraite ou concrète: la signification relève de la synonymie et est donc rigoureusement intra-linguistique. Dans le cas qui nous occupe, on conviendra que mu-ntu (pluriel ba-ntu) se *réfère* à la catégorie grammaticale dont le préfixe classificatif "mu" (pluriel "ba" *symbolise* un être — homme", tandis que "ci-ntu" (pluriel: bi-ntu) se réfère à la catégorie grammaticale dont le préfixe classificatif "ci-" (pluriel: "bi-") symbolise un "être-chose".

1.1. "Ntu" ou "être-réalité"

Ni dans sa dénotation (signification première) ni dans sa connotation (signification seconde) "ntu" n'est mis par les Bantu en équation avec "force".

On dira: "muntu eu *udi ne* bukole", "cet homme a (est avec) la force", mais jamais: "cet homme *est* la force". "Ntu" c'est la réalité ontologique résiduelle: c'est l'être en son sens le plus général, le plus riche en extension et le plus pauvre en compréhension: on ne peut donc le faire coïncider avec le concept de force, encore moins avec celui de force vitale: les Bantu ne le font ni au niveau de la grammaire ni à celui de la parole.

Le "ntu" en langue des Baluba et dans les langues apparentées telles celles du Shaba, du Kasai, du Bandundu, du Kivu, du Rwanda et du Burundi, apparaît comme la réalité fondamentale

sous-jacente à TOUT CE QUI EST. Dieu est un "ntu", l'homme est un "ntu", l'animal, le végétal, le minéral, sont des "ntu". L'activité, la passion, la relation spatiale, temporelle, la valeur..., tout est "ntu". Seuls les préfixes "mu-ba", "ci-bi", "ku-", "mu-" et "pa-", collés au radical "ntu" vont introduire une distinction, d'ailleurs toute formelle et simplement classificatoire, entre les divers modes sur lesquels les divers "étants" (bi-ntu) existent concrètement: car le "ntu" en tant que tel, i-e-sans classe, n'existe pas.

1.2. Le *Mu-ntu* ou l'"être-homme".

La classe des hommes, vivants ou morts est formalisée par le préfixe "mu-" (pluriel: "ba-") suivi du radical "ntu". "Mu-ntu" (Ba-ntu) symbolise donc l'"être-réalité" de la classe des hommes. La classe "mu-ba" comprend les hommes ainsi que tous les êtres doués d'intelligence et de volonté, par exemple: Dieu. Grammaticalement, d'autres préfixes peuvent également symboliser des êtres humains ou assimilés: tels sont les préfixes "ci-bi" (ex: *ci*lembi — *bi*lembi, chasseur), "n-n" (ex: *n*songalume — *n*songalume, jeune homme), "mu-mi" (ex: *mu*kishi — *mi*kishi, revenant, ancêtres étrangers au clan), etc. Ces exemples prouvent que les préfixes sont indifférents au contenu conceptuel construit par l'homme: ils sont purement formels et arbitraires et c'est en ce sens qu'ils sont classificatoires. Ils classifient les *noms* en vue de leur traitement grammatical (ex.: "*mi*kishi *idi y*endakana, les revenants errent) et non les *réalités ontologiques*. Ce sont des *classes nominales* et non *prédicamentales* ou ontologiques comme le suggère A. KAGAME.

1.3. Le Ci-ntu ou l'"être-chose"

La classe des étants démunis d'intelligence et de volonté ou du moins réputés tels est formalisés par le préfixe "ci-" (plur.: "bi-") suivi du radical "ntu". A la classe "cintu-bintu" se rattachent les locatifs *ku-ntu* (l'être - *à* - un - endroit), *mu-ntu* (l'être - *dans* - un - endroit) et *pa-ntu* (l'être - *sur* - un - endroit). "*M*untu e*mu* *mm*ubi": "il fait malsain dans cet endroit"; "*k*untu e*ku* *nk*uimpe": "il fait bon *à* cet endroit"; *p*antu a*pa* *mp*akane": "il fait beau *sur* cet endroit". On le voit, les locatifs sont traités comme des noms; littéralement, on devrait traduire: "*le dans-cet-endroit* est malsain", "*le à-cet endroit* est bon", "le *sur-cet-endroit* est beau". On le voit également, le "pa-ntu" n'est pas l'équivalent du "Hantu" d'A. KAGAME, de même que le *kuntu* luba n'a rien à voir avec le *kuntu* rwandais.[29]

Il faut de même rattacher à la classe cintu-bintu tous les "accidents": action, passion, modalité, temps, propriété, etc. Il en résulte que, du poin de vue grammatical, tous les *noms* ressortissent, en fin de compte, soit à la classe *muntu-bantu* soit à la classe *cintu-bintu*.

1.4. La dialectique du "ntu"

Nous avons noté, plus haut, que les préfixes luba opèrent une classification purement formelle, nominale, du moins au niveau grammatical. Or ce phénomène s'accentue, semble-t-il, au niveau du *dire*. Ici s'opère une réduction de Dieu à l'homme puis de l'homme à la chose. Non seulement Dieu est représenté par des catégories anthropomorphiques,[30]

mais encore il est appelé "muntu". Ainsi cette affirmation: "Vidye i *muntu* mukatampe", "Dieu est un grand homme".[31]

A son tour l'homme est réduit à la chose. L'homme est une chose admirable: "muntu n-cintu cya dikema"; un homme vulgaire est un "cintu-ntu", un vaurien est un "cintani-ntani", etc. Par rapport à Dieu, tout ce qui existe est appelé "choses de Dieu". "Bulaba ne Diulu m-bintu bya Mulopo... Bisamba bya *bantu* m-bintu bya Mulopo".[32] "Mbambambamba Mbambale! Bintu byonso mbya Mvidye. Mvidye wa mulu wafuku". "Qu'on se le dise: toutes les choses (l'homme y compris) appartiennent à Dieu. C'est le Dieu du ciel qui les a créées". [33]

En revanche des êtres-choses seront élevés au rang de l'homme par le procès de la personnification. Ainsi on parlera des animaux, des plantes et même de certains éléments comme la foudre ou le vent et formellement (grammaticalement) et réellement comme s'ils s'agissait d'êtres-hommes, en leur prêtant les préfixes de la classe des hommes.

Ainsi donc il y a une dialectique du "ntu" par l'intermédiaire de ses préfixes "mu-" et "ci-": l'homme se changeant en son autre, la chose, la chose se changeant en son autre, l'homme. L'homme et la chose sont des *choses de Dieu,* mais Dieu lui-même est un homme, en sorte que tout devient son contraire.[34]

De la grammaire au dire, c'est la communauté radicale du "ntu" qui caractérise, en ciluba et dans les langues apparentées, tous les étants. Ainsi donc le radical a le pas sur le préfixe, en sorte qu'au commencement était le "ntu". Ce ntu n'était cependant pas totalement indifférencié, il était toujours déjà ou *muntu* ou *cintu,* i-e- en fin de compte "cintu", "être-chose".[34]

2. Le *muntu* et la vie

La vie est le bien par excellence. C'est pourquoi elle fait l'objet du souhait le plus élémentaire et le plus courant entre Bantu: "Moyo au!" "La vie soit avec toi", "Moyo wobe au!", "Que ta vie soit à toi". Elle a sa source en Dieu. Les ancêtres claniques en sont les garants et les intendants. Les parents en sont les transmetteurs immédiats, les canaux.[35] Les animaux et les végétaux vivent également et en tant que *totem,* ils sont censés incarner tel ou tel ancêtre clanique.[36] Contrairement aux thèses d'A. KAGAME et d'E. MUJYNYA,[37] les "morts" vivent, ce sont les ancêtres claniques ou, de leur nom générique, les Bajangi; la vie est partagée par Dieu, les ancêtres, les hommes, les animaux et les végétaux. La preuve en est que ces catégories d'étants sont dites "être-avec-la-vie" (kuikala ne moyo) par les Baluba.

Bien que la vie vienne de Dieu comme de sa source, les Bantu s'adressent le plus souvent — mais non exclusivement — aux ancêtres pour la garder et pour la propager. C'est donc à tort que certains ont cru que Dieu n'est pas invoqué.[38] Les Bantu en sont d'ailleurs fort conscients: "Citakupele Mvidie, wewe ne: Mujangi mmunkube", "Dieu te donne, et tu penses: un mâne me soigne.[39]

Alors que la vie vient de Dieu, la mort, elle, vient des ancêtres: "Moyo mmushiya Mvidie, lufu ndushiye bakulu",[40]. "La vie est lé-

guée par Dieu, la mort, par les ancêtres". Cette vie n'est pas synonyme de la "force vitale" des tempelsiens. Cela ressort de cette affirmation au sujet d'un malade grave ou d'un vieillard déjà affaibli: "Udi ne moyo, apo kena ne makanda to", "*Il est avec* la vie (il a la vie), mais *il n'est pas avec la force*".

Qua la vie est un don de Dieu comme d'ailleurs tout autre bien c'est ce que montre la prière suivante:

"Mvidi Mukulu Mulopo, umpesha moyo,
Ngikale mukole, mmone tshuma, mbake, ndele ..." [40]
"Seigneur Dieu, donne-moi la vie, que je sois fort,
que je voie la richesse, que j'épouse, que j'engendre ..."

La vie n'est pas simplement partagée par Dieu, les ancêtres claniques et les hommes: un véritable lien, le lien vital relie vivants et morts entre eux et avec Dieu. En particulier les ancêtres claniques (Bakishi) sont les intermédiaires obligés entre l'homme et Dieu.[41] Les principaux ancêtres sont présentés, dans les contes luba, comme les familiers de Dieu [42] ou comme ses enfants.[43]

Un devoir de reconnaissance et de soumission incombe aux hommes à l'égard de Dieu et des ancêtres en tant qu'ils sont source et dispensateurs de la vie et de tous autres biens. Ils s'acquittent de ce devoir en offrant des sacrifices et en se soumettant à la tradition léguée par les ancêtres.

Le lien vital fonde une hiérarchie ontique définie par le degré de participation à la vie qui vient de Dieu par les ancêtres. Au sommet il y a donc Dieu, source et créateur de toutes choses, puis viennent les ancêtres (Bakole, Bakulu, Bankambua, Bakishi, Mikishi), ensuite les hommes (aînés de clans, les plus âgés et les autres), ensuite les animaux et les "végétaux". Le règne minéral et la nature morte occupent le rang inférieur dans cette hiérarchie antique.

En vertu de ce lien vital, Dieu est conçu moins comme créateur et transcendant que comme premier géniteur et immanent. Il est clair qu'il s'agit là d'une question d'accent: le premier géniteur est aussi le créateur de tout ce qui existe ou peu s'en faut.[45] Dieu est créateur et générateur primordial.[46]

3. Le *Muntu* et l'existence terrestre:

Principales expériences existentielles.

3.1. La terre qui accueille l'homme à sa naissance est un "champ toujours déjà semé d'écueils". C'est l'expérience de *l'inhospitalité* du cosmos et que les Baluba expriment par le diction:

3.2. L'expérience de l'inhospitalité s'accompagne d'une autre: le Muntu éprouve le sentiment de *venir trop tard* ([47] bis) dans un monde toujours déjà là, défiant et piégé soit par Dieu soit par d'autres hommes. C'est ce qui ressort du dicton suivant:

"Panu m-pasangana pakole
"Masela ne bilunde m-bisangana bimena" [47]
"A sa naissance ici-bas
"L'homme trouve l'écueil déjà lá
"Les *masela* et les *bilunda* avaient déjà poussé avant lui".

"Masoka mateya kondakanyi
"Banga ne: m-Mulopo
"Banga ne: m-bapanu" [48]
"Des pièges sont tendus dans un inextricable enchevêtrement.
"Les uns disent: Dieu en est la cause
"Les autres: ce sont les terriens (hommes)".

3.3. L'inhospitalité de la Terre, l'inexorable antériorité d'une nature hostile et surtout la brièveté et la précarité de l'existence terrestre amènent les Baluba à la thèse selon laquelle *une autre vie* existe pour l'homme en dehors de cette terre. Dès lors la vie terrestre est représentée comme une pure parodie, comme un trompe-l'oeil. L'existence véritable et authentique est ailleurs, au ciel, auprès de Dieu ou sous-terre, auprès des ancêtres. C'est ce qu'attestent les trois variantes suivantes d'une même thèse:

— "Tudi mitu midingisha panu
"Kua Maweja ki ku nzubu" [49]
"Nous sommes, ici-bas, des têtes de masque
"C'est auprès de Dieu qu'est la maison"
— "Panu m-mitu midinge nshingu
"...Ditunga n-kua Maweja wa Tshiame" [49]
"Ici-bas ce sont des têtes-trompe-l'oeil sur les cous
"La patrie, c'est auprès de Dieu".
— "Tudi ba-mitu midinga panu
"Ku buloba (ki ku) nzubu" [49]
"Nous sommes, ici-bas, des têtes de masque
"C'est sous la terre qu'est la maison".

Il ne semble pas qu'il faille opposer le séjour auprès de Dieu (éventuellement au ciel) et le séjour sous la terre. On peut penser que le séjour sous la terre est celui des ancêtres pour autant précisément qu'ils vivent auprés de Dieu ou du moins son amitié. Une telle interprétation semble suggérée par le fait que le séjour terrestre étant disqualifié et opposé au séjour véritable qui est sous est terre, celui-ci ne saurait coïncider avec la simple corruption sépulcrale, encore moins avec le *kandonkidi* ou séjour des méchants, au plus profond de la terre. La seule difficulté contre cette interprétation c'est que les Baluba situent le bonheur, le triomphe "en haut" suivant ce cri de ralliement:

"Kayi kayee! — Kayee!
"Katubengele! — Kafua!
"Tetu penyee? — Mulu!
"Kayi kayee! — Kayee!
"Que celui qui nous en veut! — Meure!
"Et nous, où cela? — Là-haut!

L'on peut penser que ces textes, loin de s'opposer, représentent deux traditions en vigueur à des périodes différentes de l'histoire religieuse des Baluba.[50]

En dépit de ses malheurs sur la terre, le Muntu reste cependant très attaché à sa vie ici-bas. Il est un *pélerin malheureux* mais non *nostalgique*: il ignore la patrie et n'a cure d'y aller avant l'extrême vieillesse.

3.4. Non pas "avoir" mais "être avec...".

Le Muntu s'éprouve comme un être de relations non pas sur le mode de *l'avoir* mais de *l'être avec*. Pour lui, vivre ici-bas c'est entretenir un réseau de relations que décrivent les expressions suivantes:

3.4.1. a) "Kuikala *ne* moyo": "être avec la vie" (avoir la vie, vivre). Le Muntu ne *possède* pas la vie pas plus qu'il ne *possède* aucun bien: mais *il est avec* la vie comme *il est avec* tout autre bien.

b) "Kuikala*ku*": "être-là". Le Muntu n'existe pas, il n'est pas: mais *il est là,* parmi d'autres étants. Il n'est pas solitaire: d'autres étants sont toujours déjà là, *parmi lesquels il s'éprouve être*: il est *là*. Dieu et les ancêtres sont dits également "être-avec-la-vie et "être-là".

c) "Kuikala *ku* bantu": être - parmi - les hommes. C'est la concrétisation du "Kuikala*ku*". Cette expression connote une opposition au séjour des morts: les ancêtres défunts "*ne sont plus parmi les hommes*" (kabacyena ku bantu).

d) "Kuikala *pa*nu": "être-ici--bas". Même expression que la précédente. "Kuikala*ku*" Seuls les hommes vivants, à l'exclusion de Dieu et des ancêtres sont dits "être-parmi-les-hommes" et "être--en-bas".

3.4.2. "Kuikala *wa* Bende wa Mvidi Mukulu": "être-de-Bende--de-Dieu", "*apartenir à Bende de Dieu*", *appartenir à "Autrui" qui, à son tour, appartient à Dieu*".

Le Muntu ne s'appartient pas, il ne relève pas de soi-même. Il appartient immédiatement à *Bende* (Autrui) tout comme ce Bende appartient à Dieu. Le Muntu professe donc une anthropologie altruiste et finalement théocentrique.[51] Par son appartenance à Dieu, l'homme estime être en droit d'échapper à la mort: "Muntu wa Mvidye kafuala", "L'homme de Dieu ne meurt pas".

Deux textes illustreront ces assertions.

"Muena mupongo udi mutuvuile
"Mutangila ku bakaji ne balume:
"*Bantu ba Bende ba Mvidi Mukulu.*

"Mvidi Mukulu umumone...
"Apeuke ne mayi[52]
"Le sorcier s'acharne sur nous
"Sur les femmes et sur les hommes:
"*Etres humains d'Autrui de Dieu*
"Dieu, vois-le!
"Qu'il coule avec la rivière".
"Bantu ba Bende (ba) Muena bantu!
"Mvidi Mukulu muine pandi!
"Ne balume ne bakaji!
"Aka! Aka! ...
"Tuabutuku ne bakaji ne bana".[53]
"Les hommes d'Autrui du Propriétaire des hommes!
"Ce Dieu, tout de même!
"Et les hommes et les femmes!
"C'est un peu fort! ...
"Nous avons péri, nous, les femmes et les enfants".

3.4.3. Pour les Baluba, tout homme est:

a) un *"muntu-nanyi"*: un *homme-avec-moi,* i-e- ayant même origine, même condition et même destin que moi et les partageant avec moi. Mieux qu'un partenaire ou un semblable, c'est un *allié*: un *muinanyi,* celui que est avec moi.

b) un *"muanetu"*: un *enfant-des-nôtres,* un *enfant de notre famille,* (un frère).

c) un *"mukuani"*: *il est-de-même-race-que-moi*

d) un "muntu wa Bende wa Mvidi Mukulu": il vient de la part de Bende et de la part de Dieu: il est sacré, inviolable.

3.4.4. L'inconnu venant d'autres horizons n'est pas un "étranger": c'est ainsi, en tout cas, que nos ancêtres, à Kananga (Malandi), un *Muenyi,* i-e- un *Hôte.* En ciluba, comme en d'autres langues ntu, le mot "étranger" au sens d'inconnu sans lien politique, familial, amical... avec moi, différent de moi et, le cas échéant, hostile, n'existe pas! "Ndi ne muenyi", "Nzali na mopaya" signifie: "je suis avec un *hôte* et non: "je suis avec un étranger" ni non plus: "je suis avec de la visite"!

Le muenyi est vu comme un "muntu wa Bende wa Mvidi Mukulu". Peut-être est-il porteur de quelque message venant de loin et, qui sait, de très loin, des ancêtres, de Dieu. C'est aussi, en tout cas, que nos ancêtres, à Kananga (Malandi) semblent avoir accueilli lés premiers Européens à la fin du siècle dernier.

3.4.5. La femme et en particulier l'épouse ayant des enfants n'est pas appelée du nom de son mari mais en rapport soit avec l'aîné, soit avec le plus connu de ses enfants. On dire donc par exemple: "Mua Nkongolo"!: "Mère de Nkongolo"! Ou simplement: "Mua bana"! "Mère des enfants"! Si des jumeaux ont vu le jour dans une famille, le père s'appellera désormais "Shambuyi" (père de Mbuyi), la mère, "Muambuyi" (mère de Mbuyi) du nom du premier jumeau (première jumelle) à voir le jour.

C'est que, si la vie est le bien par excellence pour les Bantu, la propagation de la vie est une tâche essentielle à toute existence ntu, si bien que, mourir sans progéniture tout comme le célibat, c'est une véritable malédiction, le malheur par excellence. Cela est si vrai que dès sa naissance, l'enfant sera déjà appelé "Tatu" ou "Mamu" (père ou mère), en prévision de son rôle futur de procréateur ou de procréatrice.

3.4.6. Le lien de l'individu avec son clan est, dans certains milieux, rappelé par le fait qu'au lieu de l'appeler par son nom on dira simplement: "Mukua"... ou "Muena..." suivi du nom de son clan. Ainsi on dira: "Moyo au, Mukua Mulumba", "Bonjour (sois avec la vie), toi qui es issu du clan de Mulumba".

Tout cela montre que le Muntu est inconcevable en dehors de son *être-avec-la-vie,* laquelle vie le relie à son clan, à ses ancêtres, à Dieu.

4. La mort et le dévoilement du "Muntu muine" (homme véritable).

4.1. La mort est considérée comme une faille dans la toute-puissance divine. Tolérée et même acceptée lorsqu'elle met fin aux jours des vieillards, elle apparaît comme absurde quand elle frappe des personnes dans la for-

ce de l'âge. Dans ce dernier cas la mort est eprouvée comme un scandale dans l'oeuvre de Dieu et comme une énigme dont la véritable cause est, par delà les causes "apparentes", physiques ou biologiques, à chercher dans quelque "mauvais sort jeté sur le défunt" soit par les ancêtres mécontents soit par des puissances maléfiques en vie.

Il faut noter ici que, parallèlement à l'explication par le "mauvais sort", on parlera de plus en plus de nos jours, *d'empoisonnement.* L'empoisonnement n'est à son tour qu'une explication superficielle, car il faut encore expliquer pourquoi précisément *tel sujet* et non tel autre *devait* être empoisonné.

La théorie du mauvais sort apparaît ainsi comme un modèle métempirique d'explication du phénomène "mort". Ce modèle signific d'abord que la mort est inacceptable; elle n'est jamais tout à fait naturelle, car elle répugne naturellement au Muntu. Pour qu'elle survienne, il faut donc une cause non naturelle. Et puisque, au dire de plusieurs contes, la mort vient non pas de Dieu mais des hommes eux-mêmes, c'est donc de ces derniers qu'émane le "mauvais sort" qui fauche leurs semblables.

Bref, la théorie du "mauvais sort" n'est que l'autre nom de la révolte de l'homme face au fait de la mort surtout dans le cas de personnes plutôt jeunes. Cela montre à son tour que la thèse d'une vie meilleure auprès de Dieu et des ancêtres n'est, elle-même, qu'un autre modèle spéculatif tendant à stigmatiser l'échec de cette vie-ci: celle-ci est tellement insatisfaisante qu'elle est déclarée purement et simplement "inessentielle", vide de réalité, un masque, une parodie. Et puisqu'on ne supprime une réalité que si on la remplace efficacement par une autre, les Bantu ont construit le modèle d'une existence idéale, véritable et authentique répondant parfaitement au désir caché en tout homme de vivre heureux et pour toujours.

4.1.1. La mort trahit une faille dans la toute-puissance de Dieu.

"Mvidi Mukulu, Mulopo, Maweja Nangila,
"Mufuki ufukila byonso:
"Wafuka mukoko, afuka cimpanga,
"Kadi kamua e kumushala" [54]
"Dieu, Seigneur, Maweja Nangila
"Créateur qui a tout créé:
"Il a créé la brebis, il a créé le bélier,
"Quelque chose lui a néanmoins échappé (il n'a pu créer une vie qui ne s'éteint pas!).

Ou encore:

"Mvidi Mukulu wa Cimpanga,
"Mvidi Mukulu wa kumanakumana,
"Mvidi Mukulu, kuena mumane to"! [55]
"Dieu de Cimpanga,
"Dieu, toi qui peux tout parfaire,
"Dieu, tu n'as pas tout parfait!".

Ou encore:

"Mvidi Mukulu!
Kamue kuapua,

Kumue kuashala! [56]
"Dieu!
"Une partie (de ton oeuvre) est parfaite,
"Une partie reste imparfaite".

D'une manière générale, Dieu se voit accuser de faillir à bien agir:

"Maweja Nangila!
"Muena kuenza bilonga,
"Muena kuenza bibi
"Ne muci wa cipayapaya
"Wa dishibeya nau bantu"! [57]
"Dieu, Maweja Nangila!
"Tantôt il fait bien,
"Tantôt il fait mal
"Avec le bâton "cipayapaya"
"A l'aide duquel il tue les hommes".

4.1.2. Toutefois la cause de la mort, surtout des enfants et des personnes plutôt jeunes, doit être cherchée dans l'action maléfique des sorciers et des haineux.

"Muntu wa Mvidye kafuale:
"Ufuafua ngua baloji ne bankina bantu" [58]
"L'homme de Dieu ne meurt point!
"S'il meurt, c'est par la fait des sorciers et des haineux".

4.2. *Le Muntu muine*: L'homme véritable

"Panu tudi bamitu midinga nshingu"
"Nous sommes, ici-bas, des têtes de masque"

4.2.1. Ce que l'on voit de l'homme ici-bas n'est que *l'homme apparent.* Celui-ci dissimule *l'homme véritable* que la mort se charge de dévoiler.

Au moment de la mort biologique, ce qui est visible de l'homme, le *cizubuzubu, l'enveloppe corporelle, le corps visible* ou *l'homme apparent* meurt, est enterré et se décompose: c'est le *citalu, le cadavre.*

Mais le *Muntu muine, l'Homme véritable* continue de vivre, tout en étant invisible aux terriens. Certains l'appellent "ombre".

Nous avons affaire ici à un nouveau modèle spéculatif: le Muntu refuse de mourir et se construit un modèle permettant de justifier à la fois la situation empirique du *cadavre* et le refus obstiné de mourir (l'homme véritable et invisible).

Faut-il voir deux ou plusieurs parties [59] en l'homme, le *cizubuzubu* d'une part et *l'homme véritable,* de l'autre? Il ne semble pas, si du moins le rapport entre le *cizubuzubu* et le *Muntu muine* doit être, selon les Baluba, celui du *masque* à la *réalité*: masque et réalité ne sauraient entrer en composition pour former une seule réalité. Au contraire le masque est le *tout apparent* de cette réalité qui, à son tour, forme le tout de soi-même. "Nous sommes des masques de tête...".

Est-ce à dire qu'il y a "dualisme"? disqualification du corps visible? Aucunement. Il y a simplement l'apparence et la réalité. L'apparence n'est disqualifiée qu'à la mort, par la force des choses: la décomposition. Jamais les Bantu ne souhaitent cette décomposition. Ils la constatent. Ils

ne sont pas imanichéens, ils ne sont pas platoniciens: la matière n'est pas mauvaise; le corps n'est pas un tombeau, un obstacle.

Par ailleurs l'homme véritable et invisible n'est pas un "esprit" ainsi que le croient certains.[60] Au contraire, l'homme-véritable devenu Mukishi est encore corporel puisqu'il continue d'exercer, dans l'au-délà, toutes les activités physiques des terriens: il marche et a besoin d'un passeur d'eau, il cultive, chasse et élève...[61].

Enfin les Baluba ne disent pas que ce monde n'est que l'ombre d'un autre, idéal: simplement l'homme véritable qui, ici-bas vit sous enveloppe, vit dans l'au-délà sans enveloppe.

4.2.2. *Le Muntu muine* s'appelle désormais "mujangi", "le défunt", "mukishi" (pluriel: bajangi, bakishi). Les ancêtres du chan s'appellent également "bankambua", toujours au pluriel pour se distinguer de "nkambua", au singulier, et qui désigne soit la grand'mère défunte du mari soit un arbre sacré. Quant au "mukishi" (pluriel: mi-kishi), il semble connoter une nuance péjorative: il s'agit alors d'une puissance invisible quasi-spirituelle et quelque peu anarchique: "mikishi yamukuaci", "il est possédé, il est en transes"; "mikishi ya Bena kuabo ke idi imuenza", "ce sont les revenants de son clan qui le poursuivent"; il peut s'agir aussi des ancêtres étrangers au clan.[62]

4.2.3. Les Bakishi, qui ont bien vécu ici-bas, i-e- conformément à la tradition éthique et religieuse léguée par les ancêtres, séjournent en un endroit paisible appelé "Kala kakomba ka Mukalenga Maweja", "La cour splendide du Seigneur Dieu". Les mauvais au contraire[63] descendent dans le "Kandonkidi" ou "Kandondo ka bulaba", dans le plus profond de la terre.

La "cour splendide" pourrait être également en terre mais dans une couche supérieure au "Kandonkidi".[64] Peut-être désigne-t--on par là quelque espace céleste, par exemple: la "Voie lactée",[64] ce qui aurait l'avantage d'être en accord avec ce cri de ralliement:

5. Appendice: "L'homme authentique" d'après MOBUTU SESE SEKO.

5.0. *L'idée sous-jacente* au concept et à l'idéologie de l'authenticité est *la restauration de la philosophie anthropologique traditionnelle afin de faire face aux divers défis politique, économique, social et culturel de notre temps.* Comme telle, cependant, l'idéologie de l'authenticité se veut avant tout une *philosophie politique.* "L'homme authentique" et, en particulier, le "Zaïrois authentique", selon MOBUTU SESE SEKO, est un homme entièrement LIBERE de toutes les formes d'aliénation mentale, politique, économique et socio-culturelle. En ce sens, l'authenticité est l'autre nom d'une liberté politique, économique et culturelle totale.[66]

"Recourir à l'authenticité" est une démarche qui nous permet de renouer avec *les hommes libres* politiquement, religieusement, économiquement et culturellement, qu'étaient nos *ancêtres.* Nos ancêtres étaient authentiques, i.e. eux-mêmes des créateurs libres de civilisation et non, des robots ni des imitateurs serviles.

Le nom que chacun reçoit à sa naissance est une déférence aux ancêtres du clan. Le nom est donc un critère élémentaire d'autono-

mie culturelle et de fidélité aux ancêtres. Il est donc aberrant de rejeter son nom authentique pour porter un nom d'emprunt, sans résonnance africaine et sans référence au clan. La conversion à l'authenticité implique la renonciation à "toute âme et à tout langage d'emprunt".

5.1. La définition la plus condensée donnée par MOBUTU SESE SEKO lui-même est la suivante: "Authenticité elingi koloba: kozala, kosala makambo nyonso ndenge ezali pensé, conçu par nous-mêmes". C'est clair: il s'agit bien d'*ETRE* et d'*AGIR* par soi-même.

"Kayi kayee! — Kayee!
"Katubengele! — Kafua!
"Tetu penyee? — Mulu ee!
"Kayi kayee! — Kayee!
"Quiconque nous en veut! — Qu'il meure!
"Et nous, où cela? — Là-haut".

5.1.1. Le programme d'ETRE PAR SOI-MEME est fondé sur la *philosophie anthropologique traditionnelle,* i-e- par notre propre vision de l'homme telle qu'elle apparait à travers nos *langues* bantu,[67] *nos moeurs politiques,*[68] *économique,*[69] etc.

"Etre par soi-même" c'est refuser catégoriquement d'être des "copies certifiées conformes" à quelque "original étranger". C'est, positivement, être fier d'être la position d'humanité que nous sommes, avec nos particularités physiques et culturelles, tels que nous ont façonnés nos ancêtres et tels que ces ancêtres voudraient que nous soyons, i-e- nous-mêmes et cependant ouverts à autrui et au progrès. Renouer avec la culture léguée par nos ancêtres implique la réadoption de certains constantes de comportement, d'élaborations philosophiques, artistiques et techniques compatibles avec le progrès.

5.1.2. Le programme d'AGIR PAR SOI-MEME est fondé sur *la philosophie et la praxis politique traditionnelle.*

"Agir par soi-même" c'est donc construire son propre avenir politique, social et économique sans singer les grandes idéologies qui divisent le monde: le capitalisme, le socialisme et le compromis entre les deux. "Toboyi gauche, toboyi droite", "Ni à gauche, ni à droite, ni même au centre". Bref, non alignement total qui refuse même les positions trompeuses d'un *"centre" défini par d'autres que nous.*

Notre seule ligne de conduite, est celle de la liberté et done de notre libre choix conformément aux impératifs de l'heure et aux objetifs que s'assigne notre révolution politique, économique et culturelle.

5.2. On le voit, "l'homme authentique", selon MOBUTU SESE SEKO est un homme *très engagé.* En particulier, il est entièrement engagé dans la révolution politique, économique et culturelle. "Il n'y a pas, d'un côté, des acteurs et, de l'autre, des spectateurs". Ce serait se soustraire à *la Constitution* de l'Etat et au *Manifeste de la N'Sele.* "Tout Zaïrois de naissance est membre du "Mouvement Populaire de la Révolution (MPR)".

Le politique, dans l'ordre de la conception, prime sur toutes autres institutions. "Le MPR est au-

-dessus de toutes les institutions du pays". Il est au dessus du Conseil Législatif National, du Conseil Exécutif National, des Eglises et de toute autre institution. Dès lors, l'homme authentique est celui qui, librement, accepte de retrouver son identité d'être et d'action à travers l'ordre politique tel que défini par le *Manifeste de la N'Sele*, ce catéchisme du "Nationalisme Zaïrois Authentique".

En conséquence, l'homme authentique est celui qui met la société avant l'individu, le bien public à avant l'intérêt privé ou personnel, le politique avant le religieux. D'ailleurs, tout choix vient trop tard: avant même que de choisir, on est déjà membre à part entière et non entièrement à part du MPR.

Le mot d'ordre est: "Servir et non se servir", conformément à l'Evangile. Il n'y a pas de petits et de grands citoyens. La femme doit être tenue pour l'égale de l'homme et honorée en paroles et en actes, en sa qualité de "Mama". Les pygmées sont des citoyens à part entière. "Tribu, oui, tribalisme, non. Région, oui, régionalisme, non".

On le voit, la philosophie de l'authenticité est avant tout une *philosophie politique*, laquelle, on le sait, n'est qu'un autre nom de *la philosophie anthropologique* ou philosophie de l'homme.

5.3. L'homme authentique ne peut s'éprouver comme libre que si tous les hommes, et en particulier, les frères africains sont libres du racisme et du colonialisme. Il doit donc consentir tous les sacrifices nécessaires en vue de libérer tous ses frères. Il doit lutter contre toutes les formes d'aliénation à travers le monde. Ce faisant, il aura soin tout particulier à respecter partout l'authenticité des autres aires culturelles.

CONCLUSIONS

La philosophie ntu de l'homme reflète l'ambiguïté même de l'homme. Celui-ci est un "ntu" comme tous les autres "ntu": c'est la communion radicale entre toutes les classes des "ntu". Cela apparait au niveau de l'analyse tant de la *grammaire* que du *dire*, ainsi que le montre la dialectique préfixale du "ntu". D'autre part, l'attachement du Muntu à la vie toujours mis en cause par d'innombrables expériences existentielles et en particulier par l'expérience de l'inhospitalité de la terre, de la précarité de l'existence terrestre et de la mort, a amené les Bantu à construire des modèles spéculatifs originaux. D'une part l'échec de l'existence terrestre est expliqué par l'inessentialité des conditions terrestres, ce qui débouche sur la définition de l'existence véritable sous la terre ou auprès de Dieu. D'autre part et corrélativement, la mort n'atteint que l'homme apparent, simple enveloppe ou masque visible: l'homme véritable, mais corporel, bien qu'invisible, quitte l'existence inessentielle et s'en va dans la "cour splendide du Seigneur Dieu".

L'homme ntu est essentiellement être de relations. Il "est *avec*-la vie" au lieu de la posséder. Il n'est pas: il "est-*là*", parmi l'ensemble des "ntu". En particulier, il "est *parmi* les hommes", "*ici-bas*". Plus radicalement, il est "l'homme d'Autrui-de--Dieu": de ce fait, il s'éprouve

comme dépendant, quant à son être, de Dieu et des ancêtres dont le représentant le plus attitré est ce "Bende". Le fait d'appartenir à Bende, à Autrui, rend l'être dépendant sacré, inviolable.

Entre les hommes, tout homme est un "homme-avec-moi (muntu nanyi), un "enfant-de-notre--famille", un frère (muanetu), un "être-venant-de-Bende-de-Dieu", un être sacré, inviolable, (muntu-wa-Bende-wa-Mvidi Mukulu). L'inconnu, celui qui vient d'autres horizons, n'est pas un étranger: c'est un hôte (muenyi). En particulier toute femme est considérée comme mère (mamu), même si elle n'est encore qu'une enfant, à cause du prix attaché à la procréation.

L'homme ntu nous est apparu ainsi comme tiraillé entre sa communauté avec les choses qui sont et la volonté bien déterminée de n'en être pas; comme celui qui est voué à la mort mais qui s'attache à la vie au point de nier la mort. Il est essentiellement *volonté d'être-avec-la-vie-parmi--les-hommes.* Cette vie le rattache ontiquement aux ancêtres et à Dieu, ce qui la rend sacrée et inviolable.

Renouer avec l'idéal de liberté politique, économique et culturel des ancêtres semble fonder la philosophie de l'Authenticité prônée par MOBUTU SESE SEKO. C'est cela le sens profond du mot d'ordre de "Recours à l'authenticité".

Dans la mesure où cette Authenticité se définit comme volonté d'"être-soi-même", elle repose sur la philosophie traditionnelle de l'homme. Dans la mesure où elle se définit comme volonté d'"agir-par-soi-même", elle repose sur la philosophie politique traditionnelle. Dès lors, l'homme authentique est celui qui est et qui agit par soi-même conformement à la philosophie anthropologique et politique traditionnelle telle que définie par *le Manifeste de la N'Sele.*

Un tel homme met le bien public, i-e- les objectifs de la révolution avant son intérêt privé ou personnel. Son mot d'ordre est: "Servir et non se servir".

NOTES

1. Voir, entre autres, P. TEMPELS, *La philosophie bantoue.* Trad. du néerlandais par A. RUBENS, Elisabethville, Ed. Lovania, 1945, 152 p.: 3e éd., Paris, Présence Africaine, 1965, 126 p.; A. KAGAME, *La philosophie bantu — rwandaise de l'Etre.* (A.R.S.C., classe des Sc Mor. et Pol., N. S., XII, 1), Bruxelles, Acad. Roy. Sc. Col., 1956, 448 p.; E. MUJYNYA, *L'homme dans l'Univers des Bantu,* Lubumbashi, Presses de L'Université du Zaïre, 1972, VIII — 188 p.
2. Voir, entre autres, F. CRAHAY, *Le décollage conceptuel; conditions d'une philosophie bantoue,* in *Diogène* 52 (1965), p. 61 — 84; P. J. HOUNTONDJI, *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine, in Diogène,* 71 (1970), p. 120 — 140; ID., *Le mythe de la philosophie spontanée,* in *Cahiers Philosophiques Africains* 1 (1972), p. 107-142; A. KAGAME, *L'Ethno-philosophie des "Bantu",* in *La philosophie contemporaine.* Chroniques, t. IV, Firenze, 1971.

3. Tels sont P. TEMPELS, *o.c.*, A. KAGAME, *o.c.*, E. MUJYNYA, *o.c.*, A. DIOP, *Niam M'Paya...*, in P. TEMPELS, *o.c.*, 3e éd., p. 510; J. JAHN, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine (1958)*, trad. de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1961. A. KAGAME s'est converti à la thèse de HOUNTONDJI: voir note 2.

4. Cfr. P. TEMPELS, *o.c.*, p. 25; E. MUJYNYA, *o.c.*, p. IV; J. JAHN, *o.c.* pp. 25, 109.

5. P. TEMPELS, *o.c.* pp. 33, 36, 114; E. MUJYNYA, *o.c.*, pp. 15 — 24, 143.

6. Qu'on lise à cet égard la belle étude de F. EBOUSSI BOULAGA, *Le Bantou problématique*, in *Présence Africaine*, 66 (1968), p. 4-40. Notre étude sur le "Ntu" fait l'économie du concept de "force vitale" (voir infra).

7. P. J. HOUNTONDJI, *Le mythe de la philosophie spontanée*, p. 108. Voir Aussi A. KAGAME, *L'Ethno-philosophie des Bantu*, p. 590-593.

8. P. J. HOUNTONDJI, *ibid*, p. 109. Et encore: *"J'apelle philosophie* africaine un ensemble de *textes*: l'ensemble précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques" (ID., *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*, in *Diogène*, 71 (1970), p. 120.

9. P. J. HOUNTONDJI, *ibid*, p. 138-139. Voir aussi, du même auteur, *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*, dans *Diogène*, 71 (1970), p. 120-140.

10. F. CRAHAY, Le *"décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue"*, in *Diogène*, 52 (1965), p. 63. On l'aura remarqué, Hountondji reprend, à quelques détails près, la thèse de Crahay.

11. F. CRAHAY, *ibid*, p. 64.

12. La suite montrera pour quelles raisons nous rejetons la thèse de la *force* vitale comme étant au centre de la pensée africaine.

13. HOUNTONDJI, *Le mythe* ..., p. 109.

14. HOUNTONDJI, *ibid*.

15. F. CRAHAY, *o.c.*, p. 63. Il faut noter que Crahay ne conclut pas "à l'inexistence de toute philosophie négro-africaine"... il en trouve dans "des pages de L. S. SENGHOR, d'Al. DIOP, de SEKOU TOURE et de KWAME NKRUMAH" (*ibid*, p. 09, note 7). Il demeure qu'il n'en trouve pas chez les négro-africains traditionnels.

16. F. CRAHAY, *o.c.* p. 73.

17. *Timée*, 29 b — d, 48 d, 72 d.

18. *Ménon*, 81 b

19. F. EBOUSSI BOULAGA, *o.c.* p. 5

20. "La philosophie Yoruba devait être enseignée, puisque c'était en elle que les gens, hommes et femmes, jeunnes et vieux, cherchaient et trouvaient le guide de leur vie et de leurs actions quotidiennes. Il était par conséquent nécessaire de la leur rendre accessible de la façon la plus simple et la plus immédiatement compréhensible. Les mythes sont une manière de résoudre le problème de la transmission et

de l'enseignement populaire de cette philosophie, une façon de rendre intelligibles sur la place publique des conclusions élaborées dans une toru d'ivoire" (ADESANYA, cité par J. J. JAHN, *o.c.*, p. 121); Cfr. E. MUJYNYA, *o.c.*, p. 10--11.

21. Nous montrerons par la suite qu'il n'y a pas qu'une philosophie bantu mais qu'il y en a autant qu'on veut. Ce fait n'exclut d'ailleurs pas l'existence d'un certain dénominateur commun à ces philosophies.

22. Un appendice sera consacré à "L'Homme authentique" d'après le Président MOBUTU SESE SEKO.

23. Nous nous sommes inspiré, entre autres, des études suivantes: O. BIMWENYI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-délà,* in *Cahiers des Religions Africaines,* 2 (1968), 73-94; B. GUIZIMANA, *L'homme selon la philosophie pende, ibid,* p. 65-72; H. HOCHEGGER, *La mort et le culte des morts chez les populations d'expression teke..., ibid,* 4 (1970) 75-87; L. FROBENIUS, (Ed): *Atlantis: Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas,* 12 vol., Jena, 12 e vol.: *Dichtkunst der Kassaiden,* 1928; A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre,* Bruxelles, 1956, 448 p.; J. JAHN, *Mantu ...*, Paris, Seuil, 1961, 301 p.; E. MUJYNYA, *L'homme sans l'univers des Bantu,* Lubumbashi, Presses Universitaires de l'UNAZA (PUNAZA) 1972 VIII -188 p.; R. Van CAENEGHEM, *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai,* Bruxelles, A.R.S.C., 1956, 204. p.

24. P. TEMPELS, *o.c.*, p. 30: "Il est, dans la bouche des noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment *les suprêmes valeurs,* les *suprêmes aspirations...*"

25. Mu-ntu = homme; ci-ntu = chose; les locatifs ku-ntu, mu-ntu, pa-ntu, se ramènent, en ciluba, quoi qu'en pense A. KAGAME (*L'ethno-philosophie des "Bantu"*, in *La philosophie contemporaine...* t. IV, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971, p. 598-603) à la catégorie "ci-ntu".

26. Voir F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, 1968, p. 166; A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale,* Paris, Larousse, 1966. Voir aussi note suivante.

27. Voir entre autres, L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1967, §§ 43, 432, 454, 560; J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire,* tr. de l'anglais par G. LANE, Paris, Seuil, 1970.

28. Cfr. *L'Ethno-philosophie,* p. 598-599.

29. D'après A. KAGAME, *HAntu* signifie l'être-localisateur (lieu-temps), tandis que *KUntu* signifie l'être-modal. L'A prétend, à tort que "pantu" est l'équivalent de "Hantu"! Cfr. *L'Ethno-philosophie,* p. 598--602; ID., *La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu,* in *Cahiers des religions africaines,* 2 (1968), p. 215.

30. Cfr. R. VAN CAENEGHEN, *La nation de Dieu chez les Baluba du Kasai, passim,* et surtout Leo FROBENIUS, *Atlantis...*, vol. 12, *Dichtkunst der Kassaiden.* Il y est question de la "fille de Dieu", du "fils de Dieu", de la "circoncision de Dieu" etc., voir p. 75-173.

31. Cfr. P. TEMPELS, *o.c.*

32. Cfr. J. MUSANGU, *Bana ba Mulopo,* in Fiches de chants, TX — 161, Kananga (s.d.). "La terre et le ciel sont choses de Dieu... les tribus humaines sont choses do Dieu".

33. Cfr. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 82, Prière 1. Voir aussi O. BIMUENI, *Pertinense et originalité du langage religieux, Mémoire inédit,* Louvain, 1973, p. 127.

34. Ici aussi les thèses d'A. KAGAME nous paraissent peu fondées dans la mesure où il en étent la validité sur toute l'aire bantu: Cfr. A. KAGAME, *La place de Dieu et de l'homme,* p. 215-216. Dieu est un "ntu", la théologie bantu ignore la "voie négative" et parle clairement de Dieu comme d'un homme, mieux elle appelle Dieu "Homme". Mais c'est un "ntu" qui est à l'origine de tous les autres: il n'est toutefois pas un concept clair et distinct (voir note 30 supra).

34. Dans cette analyse, la "force" ou "force vitale" ne pourrait tomber que comme un cheveu dans la soupe.

35. Cfr. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.* p. 71.

36. Cfr. L. FROBENIUS, *o.c.*, p. 385-386.

37. A. KAGAME, *La place de l'homme dans la religion des Bantu, in Cahiers des religions africaines,* 3 (1969), p. 6 et 8; E. MUJYNYA, *o.c.*, p. 27-35, 135.

38. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 77-78; L. MUKENGE, *Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba ...*, in *Cahiers Economiques et Sociaux,* 5 (1965), 6-94, p. 51-52.

39. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 59.

40. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 73. Signalons que les traductions du P. VAN CAENEGHEM sont presque toujours sujettes à caution, souvent elles sont tendancieuses et inexactes. Ainsi "moyo", la vie, est traduit par "force vitale"! Voir p. ex. 81-82, à la suite de Tempels et des tempelsiens.

    R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 82. Ce texte est ponctué et traduit fort tendancieusement par Van Caeneghem. La structure et son sens suggèrent ce qui suit: le bien *tout court* c'est la vie. A son tour la vie, pour être vraiment désirable, doit avoir pour compagnes la force (santé), la richesse, une bonne épouse, une progéniture...

41. L. MUKENGE, *o.c.*, p. 51-52.

42. Cfr. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 121-129.

43. Cfr. L. FROBENIUS, *o.c., passim.*

45. L. FROBENIUS fait état de récits où certains êtres sont appelés: "Kadifuke" (*Der Selbrtgewardene*) *à côté et hors toute infuence de Dieu.*

Cfr. L. FROBENIUS, *o.c.*, p. 145-148, 158-159, 165, 166-167. Encore une fois, ici comme ailleurs, "Dieu" est loin d'être un concept clair et distinct. Le P. VAN CAENEGHEM nous paraît, à cet égard, avoir opéré un choix de textes par trop unilatéral. La notion de Dieu chez les Baluba nans le recueil de L. FROBENIUS est loin d'être aussi limpide le livre de R. Van Caeneghem.

46. Cfr. J. JAHN, *Muntu*, p. 115--116.

47. "Masela" et "Bilunda" sont deux sortes d'herbes de la savane dont la rudesse et l'inhospitalité désespèrent souvent le cultivateur le plus robuste.

47. (bis) Voir O. BIMUENI, *La pertinence et l'originalité du langage religieux*, p. 116-129.

48. R. VON CAENEGHEM, *o.c.*, p. 73.

49. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 74-75.

50. Un conte repris par L. FROBENIUS fait même état d'un dieu céleste et d'un dieu terrestre: cfr. L. FROBENIUS, *o.c.*, p. 136-137. Dans ce cas, il serait indifférent de placer Dieu en haut ou sous terre.

51. Cette constatation s'oppose à la thèse d'A. KAGAME selon laquelle la religion des Bantu est *anthropocentrique*, thèse qu'il a du mal à prouver par la responsabilité qu'a l'individu de procréer. Mais comment ne voit-il pas que l'homme est responsable *devant Dieu et les ancêtres!* Cfr. A. KAGAME, *La place de l'homme* ..., p. 10. Quant à "Bende", il est, avec *Mikombo wa Kalewa*, l'intime de Dieu et presque son rival. Les Baluba placent généralement trois ancêtres à l'origine de leur ensemble ethnique. Il s'agit de "Mutombo wa Nkole, Nkole wa Bende, Bende wa Mvidi Mukulu" (Mutombo né de Nkole, Nkole né de Bende, Bende né de Dieu).

52. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 85.

53. *Ibid*, p. 97-98.

54. R. VAN CAENEGHEM, *o.c.*, p. 133.

55. *Ibid*, p. 66.

56. *Ibid*, p. 67.

57. *Ibid*, p. 68.

58. *Ibid*, p. 74.

59. Voir entre autres, S. BAMUINIKILE, *La mort et l'au-délà chez les Baluba du Kasai*, Lubumbaschi, CEPSI, 1971, p. 48-50.

60. Cfr. A. KAGAME, *La place de l'homme*, p. 8-9, E. MUJYNYA, *o.c.* p. 119-145; L. MUKENGE, *o.c.*, p. 51.

61. O. BIMUENI, *art. cit.* p. 74--75.

62. Cfr. S. BAMUINIKILE, *o.c.*, p. 50.

63. Le canon des "bibau" (contraventions criminelles), "bibindi" (transgression des interdits) et des "mibi" (actes mauvais y compris les omissions) varie chez les Bantu. En particulier les Baluba stigmatisent la *sorcellerie, le meurtre, le vol, l'adultère* et *la haine* (*jalousie*).

64. "Ku bulaba ki ku nzubu", "C'est sous la terre qu'est la maison".

65. Cfr. S. BAMUINIKILE, *o.c.*, p. 51.

66. Consulter: *La Constitution, Le Manifeste de la N'Sele, Le Mémoire explicatif* et *les Discours du Président.* Voir aussi *les Conférences* de SAKOMBI INONGO. Cfr. ELUNGU PENE ELUNGU, *Authenticité et culture,* in *Revue Zaïroise de Psychologie et de Pédagogie,* 2(1973), 5-10.

67. Ainsi par exemple, le fait que la femme, chez nous, même toute joune, est appelée "MAMA" impose à tous un respect profond pour la femme dans la rue, dans les transports en commun, etc.

68. Pas de parti d'opposition au Chef; Exigence absolue de liberté.

69. Chacun pour tous.

LA HERMENÉUTICA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO-LINGÜÍSTICO

J. G. CAFFAREMA

La Hermenéutica-Arte y Ciencia de la interpretación es la disciplina que tiene por objeto y sujeto, a la vez, el problema del entender. Tal entender, manifestación de la actividad inteligente del hombre, reposa en un dinamismo exegético. Es Heidegger, sin duda, quien nos he acostumbrado a la idea de que Filosofia y Lenguaje se corresponden casi plenamente, asi como a la idea de que filosofar ou realizar la Hermenéutica del lenguaje. De este modo, esa Hermenéutica resolveria a la vez al entendimiento y la interpretación-de (algo).

Le interpretación de todo entender, por otra parte, se realiza de un modo linguístico y mediante el lenguaje, pues él es mediador y formalizador del pensamiento. Le Hermenéutica no intenta desarrollar una exégesia regional, sino llegar a *la* interpretación *misma* (es imposible no reconocer en tal propósito los ecos del método fenomenológico husserliano), porque el lenguaje se da como estructura correlativa e irreductible de todo entendimiento e interpretación.

Los existencialistas, pero en especial Heidegger, abundaron en replanicos acerca del mundo, de la *existencia y de la* situación humana. Para él, la Hermenéutica no es uns dirección dentro de la fenomenologia, ni algo sobrepuesto a cela; es, en cambio, une autoexplicación de la comprensión de la vida, un modo de pensar "lo dicho en un decir".

Aún sin seguir obsecuentemente esta línea, se espera de la Hermenéutica — cuyas connotaciones de origen histórica e historicista son óbvias — una interpretación del mundo del hombre, ese ser que "tiene existencia auténtica, cuando entiende y interpreta la *situación*".

Desde luego el mismo vocablo erienel significa, primariamente, expressión de un pensamiento, explicación y, sobre todo, interpretación del mismo. Tal como estamos ahora consdiderándola, la Hermenéutica permite compren-

der lo dicho por un autor, "major de lo que entiende él mismo", llegar a comprensión de las manifestaciones en las cuales se fija permanentemente la vida y, por decirlo así, hasta los resíduos de la vida misma del hombre. Intencionalmente, reiteramos el término *comprensión*, tal como lo postulare Hegel y posteriormente Dilthey, al plantearse el problema del sentido de las Ciencias del espíritu, en especial de la Historia.

La Hermenéutica filosófica marca el punto de gravedad de todo problema filosófico-lingüístico. Hoy en día, ella tiene, aunque no en forma total, una función moderadora, ya soa en el área de las Ciencias como en la de las Letras. Gracias al aporte de su labor sintética, pueden integrarse en un pluralismo aceptable, posiciones ideológicas extraordinariamente dispersa, cuya *presencia* en un contexto, favorece una más perfecta visión sistemática. Actualmente, no hay Filosofía que no preste atención al lenguaje y a su hermenéutica: solo el estructuralismo reconoce una vertiénte lingüística propia, que procede de los análisis de Saussure. Inclusive podría aventurarse que la Hermenéutica del lenguaje configure el ámbito de la Filosofía de la hora actual.

En cuanto a la originalidad específica de la Hermenéutica, digamos que radica en ser la *Filosofía del Lenguaje* — única a quien compete tal título toda vez que se entienda esta expressión en su máxima profundidad, según la exigencia heideggeriana. Así entendida, no hay Teoría del lenguaje ni mera Ciencia positiva que lleguen hasta donde ella puede hacerlo. Por intrínseca e irrenunciable necessidad, que no puede ser substituida ni reemplazada por tratamientos más superficiales y circunscriptos. No se trata de llegar — por el hecho de acudir a planteos de filosofía del lenguaje — a un monólogo semi-poético o semi-místico, pasible de desembocar en el solipsismo lingüístico o hermenéutico. Adherimos a una Hermenéutica que, desde la cala semántica a la que tiene derecho, dentro de la Filosofía, consiga asumir el hecho completo del lenguaje, e interpretarlo en todos sus niveles significativos, atenta no sólo a la problemática de las Ciencias naturales, sino también a de las Ciencias del espíritu, desde que quien habla es el hombre y en él y en su lenguaje se dan la síntesis expressiva de la actividad psicofísica que le es connatural. La característica de la Hermenéutica, radicada en la comprensión-interpretación, la predispone a un objetivo omnicomprensivo, la desliga de parcialismos y "banderías" de escuelas, con sus inherentes restricciones, para proyectarla hacia un horizonte *mundial*, en el sentido de penetrar, en cuanto posible, todos avideces del entendimiento humano. A la Hermenéutica caba el mediar posturas excluyentes como podrían ser la positiviste y le existencialista. El caráter esential de una interpretación que *atravisse* todas las intenciones y sentidos — fondo y forma aquiescentemente posibilitados — tiens que resolverse en una apertura dinámica, decumbridora y "reveladora", a partir de la propia verdad que indaga. Tal verdad es polifacética. Comprende: lo ontológico, lo existenciel, lo experimental, lo *"cientificamente verificable"*. La Hermenéutica se cumple por áreas par-

ticulares, que necessitan complementarse mútuamente, sin exclusiones. El corpus precede a su Hermenéutica, como las cosas a su análisis, por que se da, en ambos casos, a fuer de *dato* previo, la condición de posibilidad de inteligibilidad, que previene cualquier grado de comprensión o interpretación posteriores.

El papel que desempeña el lenguaje, en su plano propio, es delicadíssimo, pues es él tanto objeto como sujeto del entendimiento hermenéutico. Ello lo urge a considerar todos los matices: filosófico, psicológico, semántico, lingüístico, histórico, etc. para conferirles una *"continuidad hermenéutica relacional"*, pues le está vedado ignorar: o los distintos "ingredientes", o sus lazos presenciales o el todo significante al que denotam.

Nos repetimos con frecuencia que el lenguaje oficia como mediador entre el mundo y el hombre, que por él se obra la "relación" entre ambos. El mundo es para el hombre y es, naturalmente, punto de partida y de llegada para toda filosofía, sin que se den en esto discrepancias de escuelas. Pero si sosptemos la premisa antecedente, es lícito decir que el lenguaje es punto de llegada y partida de toda Hermenéutica. El hombre consigue pensar y hablar del mundo, gracias al correlato que, a través de sus sentidos y de su espíritu es capaz de obtener, contando con su propia estructura de ser humano. Por eso puede manejar tanto el lenguaje como la interpretación y es en ese tares superior donde constata su propio límite y la *relatividad* de aquellos. Tal *relatividad,* no debe ser entendido aquí, como una actitud espéptica acerca aquello hacia lo cual su curiosidad inteligente se orienta, sino a la natural *dependencia* de cuantas "relaciones" se dan en el sujeto de au interés hacia donde punta au *comprensión.* La relatividad del conocimiento Hermenéutico garantiza, por via de fidelidad, nuestro entender ideal. Entendimiento, compresión, lenguaje y realidad no se excluyen, antes bien, guardan entre si correlativa y solidaria "complicidad". Esa es la razón por la cual la realidad puede ser entendida y exprezada mediante el lenguaje. Dicho de otro modol: al caráter comunicativo, dialogal, "relativo", entre mundo, intelección y lenguaje es posible.

Gracias a que la inter-relacionalidad entre lenguaje y entendimiento es previa a toda tarea hermenéutica, ofrace el dato radical para *verificar* el lenguaje con *un* sentido determinado. Es necesario una determinada verificación (la terminología procede del Circulo de Viena) en el proceso de interpretación, paro sin olvidar que, metodológicamente, hay que adecuerse a la existencia lógica de la cose u objeto formal, los cueles varían con cada ciencia.

Conveniene apuntar a un criterio universalmente válido: el de la intervarificación del lenguaje. Aquí debe entenjerse una dobre verificación: la experiencial sensorial y la intelectual, desde que representen las dos fuentes de datos que el hombre tiene a su favor para la elaboración del lenguaje, eso continum mediador entre realidad e idealidad. Cometido de esta doble verificación será justificar la veracidad del extremo que habla a los sentidos externos con elementos concretos, singulares y el que capta la inte-

ligencia como significación. La verdad del lenguaje resulta entonce de uma educación o relación adecuada — en cuanto a expresión de las "condiciones" que den sentido a la experiencia hermenéutico-lingüística y la cosa, base verificadora de toda comprobación.

Hermenéutica lingüística sería la *via media* necesaria, a la corresponde interpretar el aspecto estadístico (copia) del lenguaje; su aspecto dinámico (creación), su sincronía (estructure), su discronía (lo estructural), su función instrumental y arbitraria y su caráter principal y natural. Tal sería al alcance y sentido de un fructuoso "relatividad" hermenéutico.

Insistimos: es posible explicar solo aquello que hai sido comprendido. Se comprende s ó l o aquello que ha sido acabadamente observado. Comprensión y explicación son, en toda ciencia en la que ellas sean buscados, tributarias de une observación que deberá, para suscitar a una y otra, ser fina y completa. Elle necesitará una finura que provendrá de la acuidad de visión física y mental del observador, y su integridad, del riguroso cuidado que este tendrá bajo su mirada, sin deja escapar absolutamente nada de la totalidad del objeto en causa.

El tema que nos ocupa atiende de modo muy exigente, en el ejercicio de su cometido, a que la diferencia entre lo significado y lo dicho, transciende las diferencias da dirección y de matiz que operan en el nivel de las significaciones: aquí está, precisamente, la denominada "diferencia hermenéutica". Es verdad que el significado está en lo dicho, pero el sentido es lo que debe indagarse y sólo será explicitado por el perguntar y el cuestionar. En la diferencia entre lo significado y lo dicho, está en juego el lenguaje. Lenguaje como significación y como expresión impele e detenerse en la consideración de las expresiones cuya significación no es diáfana. La disparidad entre lo significado y lo dicho, no es empírica o historizante; sino hermenéutica no se halla en el corpus como *dato,* tiene que producires y explicitarse *en* el proceso de interpretación.

Lo significado y lo dicho, se por si, no se oponen disyuntivamente, porque pertenecen a órdanes diversos (que es deble integrar). El advertir sólo lo significado y expresado, supone una concepción del lenguaje como significación. El pregunter por la dicho enfrenta con la cuestión del lenguaje. Convendría recorder que la diferencia no se agta en significación, sino que es supuento y ámbito de qualquier propecto hermenéutico para preguntar por lo dicho, en vista a cualquier intento de pensar.

Una Hermenéutica integrada, equilibrada, - "omnicomprensiva", supone una "sapiencialidad" crítica. Se diría de una Hermenéutica con "sophia", connaturalizada con un *in-tendere* y un *quaerere* explicativo, reminiscente exigentemente curioso. El *sophós* de tal Hermenéutica no sería reductible al *episteme*: su punto de partida es el *bios* filosófico y ambiciona seguir a un logos vital y substancialmente fundado, por descontado, logos *crítico.* Tal indiosincrasis le permite ser desveladora y desvelante y rescatar-se de cualquier engafio gnoseológico. A ela la conviene interesar-se por

la terapia filosófica, que es autoterapia, no ejercitada en beneficio o ventage de nadie, sino dirigida a la finalidad de esta terapia: la verdad. El hombre necesita precaverse contra la insonia gnoseológica: él y su mundo están el relación con el "ser hombre" en la inseparable conexión de un sabor cognoscitivo no privado voluntariamente *de sabor*. La Hermenéutica se hace presente en cada caso de "carencia de darse cuenta" — vivida y padecida antes de llegar a ser expresada — tratando de ver y de permitir ver en claridad inteligible, en un acto plano de "co intelligere".

La Hermenéutica y la Crítica son generalmente entendidas como una actividad revisionista. Lo que elles indagan en verdad, ponderada y friamente, es le posible presencia de una "scientia inflens", de una "ventosa loquacitas". Una postura integrada, acepte les manifestaciones de una persona - anima - extensa - inteligente en el sentido recuperado, en el querer y en el entender, captado en lo concreto de un experiri cualitativamente sabroso, teniendo en consideración otros modelos, muy lejanos, en otro sentido, que representan un residuo, respecto de una olvidada experiencia integral. De estes resultan, por proceder de la transcendencia abstracta permitida por la experiencia singular, una objetividad *inconcebible*, que la mantienen elevada en un nivel fisicalista especial, muy diferente de la plenitud de lo cognoscitivo humano. Es un modo y un mundo "legalizado" y "descripto" por la Ciencia.

Pero cabe sostener que la actividad hermenéutica atiende a la relación entre la verdad — que es supratemporal — y la persona humana, que vive en el tiempo. La unidad de la verdad tiene como destinatarios a la innumerable pluralidad de interpretaciones personales. La interpretación se cumple cuando la verdad se identifica con su formulación, sin confondirse con ella. Hay verdad en la pluralidad de las interpretaciones. Asi no tiene sentido hablar de verdad en si, desvinculada de su relación con quien la interpreta. Las interpretaciones son las vías de acceso e de verdad y siendo personales no excluyem totalmente otras; comunican, al, en cambio, una versión singular y original. La posibilidad de que así sea, en lo que provoca un impulso hacia el "filosofar", es decir hacia el descumbrimiento personal y comprometido del "sentido del sentido" de las ideas o de los eventos sobre los que se destiene la siempre plausible curiosidad del hombre.

EL "PENSAMIENTO CIRCULAR" Y MARTIN HEIDEGGER

LOPEZ QUINTAS

Esta conferencia no intenta sino mostrar por qué hondas razones juzgó necesario el pensamiento contemporáneo poner en juego lo que suele llamarse pensamiento circular. El tratamiento completo del tema nos impondría la obligación de mostrar cómo el pensamiento antiguo es muy flexible polarmente tensionado. Para entender debidamente los conceptos fundamentales de los creadores de la Filosofía: Heráclito, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Santo Tomás, Avicena..., hay que verlos en su mutua determinación y potenciación. Conceptos tales como logos, energeia, dynamis, entelejeia, eidos, morfe, etc., solo se comprenden en medida aceptable cuando se les concede libertad de despliegue y mutuo engarce. En esta lección no puedo exponer este sugestivo tema; solo quiero indicar de donde procede y qué implica el modo de pensar que la Hermenéutica actual denomina "circular". Las múltiplas vinculaciones que esta forma de pensamiento tiene con los problemas básicos de la filosofía serán aquí tan solo apuntadas, pues su explanación corresponde a otras lecciones.

El problema de la Hermenéutica es sin duda uno de los problemas fundamentales del pensamiento actual. En diversas publicaciones y congresos recientes — por ejemplo, el VIII Congreso filosófico alemán — se subraya que las corrientes más significativas de la filosofía contemporánea se polarizan en torno el problema de la "Comprensión" (Verstehen).

A su vez los dos temas que constituyen el objeto de esta lección marcan el punto culminante de la Hermenéutica, el más conflictivo y fecundo porque son la expresión un tanto agresiva y polémica de una verdadera metanoia, del giro metodológico que llevó a cabo el movimiento hermenéutico a medida que fué haciéndo se a la idea de que toda alteración de la ratio cognoscendi.

La Filosofía contemporánea, y de modo especial los escritos sobre Hermenéutica hablan con frecuencia de la necesidad de superar la división sujeto-objeto, y movilizan las expresiones "pensamiento circular", "pensamiento dialógico", "pensamiento en espiral". Estas locuciones son indudablemente ambiguas, pero en el dinamismo de los procesos intelectuales en que juegan su juego adquieren una innegable fecundidad metodológica.

Para verlo con la indispensable precisión, se requiere: 1 — en marcarlas en su contexto, y descubrir a qué motivaciones radicales responde su uso. 2 — vivir experiencialmente su significación en algún caso concreto. En esta lección nos serviremos de una descripción realizada por Heidegger. 3 — poner al descubierto algunos de los modos fundamentales de circularidad y las exigencias básicas que tales modos plantean al sujeto.

Como nos movemos en un nivel de fundamentación filosófica, estas tres tareas debemos realizarlas en un plano radical — que es donde se fragua el progreso o el regreso o sencillamente el estancamiento de los movimientos intelectuales. Esta radicalidad en el tratamiento puede conseguirse destacando los esquemas mentales que vertebran la labor hermenéutica de cada pensador y subrayando su adecuación o inadecuación a los fines de investigación propuestos.

I — *Origen y contexto de la expresión "pensamiento circular"*

Esta expresión constituye, por así decir, el santo y seña de una orientación hermenéutica nueva con todo lo que esto implica. Tal orientación fué impulsáda por la necesidad de ampliar la noción de conocer y de elaborar una teoría del conocimiento hecha no en serie, es decir, proyectada sobre el esquema general sujeto-objeto, sino a medida, como ya lo postuló Bergson en el prólogo a su gran obra *La pensée et le mouvant*. Esta necesidad de ampliar la nocion de conocer surge cuando se advierte en promenor que los diferentes procesos de conocimiento muestran características especiales conforme a la condición entitativa de los objetos de conocimiento y las disposiciones peculiares de los diversos sujetos cognoscentes.

Ello se hizo patente de modo casi dramático cuando la investigación filosófica se planteó en forma temática el problema de la posible objetivación de realidad no-objetivas, es decir, cuando se planteó el problema de la posibilidad de convertir en objeto-de-conocimiento entidades que desbordan con mucho la condición de meros objetos — en el sentido de asibles, mensurables, delimitables, controlables — y no son por tanto en rigor *ob-jetivables,* situables a distancia en plan in-comprometido, meramente espectacular.

Cómo objetivar lo inobjetivable y someterlo a los implacables cauces del conocimiento objetivo — en sentido de universal y necesario —? Es lícito por principio reducir a condición de objeto, objeto de observación y análisis, realidades metaobjetivas que comprometen y envuelven al mismo que se las propone como tema de estudio? Yo que me planteo el tema del ser, me siento comprometido con el ser, ineludiblemente, en lo más profundo de mí mismo.

Yo que me propongo el tema del lenguaje soy un ser locuente, envuelto nutriciamente por la realidad lingüística. He aquí comprometido en su raíz el estatuto epistemológico de todas las disciplinas que se ocupan con vertientes de la realidad que, siendo eminentemente reales — por efectivas —, no son fácilmente delimitables, y ofrecen un penoso aspecto fluido, irradiante, como si, más que entidades definidas, fuesen una especie de campos-de-realidad, ámbitos. Piénsese en las entidades históricas, en las obras culturales, el lenguaje, las personas y comunidades humanas, y en otras entidades semejantes cuyo conocimiento plantea al sujeto dificultades especiales debido al poder interno de autoplasmación que presentan, esa interna unidad configuradora que tanto admiraba Dilthey.

Esta admiración se tradujo desde los inicios de la Hermenéutica, ya con el pionero Schleiermacher, en preocupación por matizar el decisivo concepto de objetividad y distinguir con pulcritud sus diversos grados y niveles.

Como la idea de objetividad pende de la idea de realidad que se tenga, la ansiada matización del concepto de objetividad tropezó con un grave escollo: la vieja propensión a tomar como modélico el tipo de realidad cósica, objetivista y a elaborar a partir de ella los esquemas mentales que vertebran el pensamiento. Los esquemas elaborados sobre la base de los estratos de la realidad más vecinos a objetos perfectamente delimitables — el estrato de lo inanimado y el lo artificial — se muestran excessivamente toscos para dar alcance a los modos de realidad más flexibles y difícilmente delimitables. Esta inadecuación fué causa — como sabemos — de múltiples atropellos metodológicos: extrapolaciones de esquemas y de categorías, que llevam el pensamiento filosófico a una extrema confusión.

Vista a esta luz, la historia de la Hermenéutica se muestra como un gigantesco esfuerzo realizado contra corriente, contra el poder envarante de una concepción poco matizada de objetividad, fruto de una idea rígida y precaria de realidad.

Este esfuerzo queda de manifiesto si confrontamos las dos grandes líneas de la Hermenéutica: la línea monodireccional y la línea circular.

a) *Línea de pensamiento monodireccional*

Por la tendencia del hombre a aferrarse crispadamente a lo objetivo, a la vertiente de la realidad sometida a modos de espaciotemporalidad empírica, se tendió con frecuencia a considerar como ineludibles los procesos monodireccionales de pensar, cuya estructura interna viene determinada por los esquemas causa-efecto, sujeto-objeto, dentro-fuera, en-miante mí, inmanencia-trascendencia, y otros afines. Es tal el poder de sugestión que ejercen estos esquemas sobre el pensamiento humano, sobre todo el occidental, que buen número de pensadores los aceptaron como base incuestionable y trama interna del conocer humano, sin ponerlos en cuestión, incluso ante las graves antinomias que provocan cuando son aplicados a temas complejos, pertenecientes al plano de lo vital, lo espiritual, lo

artístico, lo normativo, lo religioso...

El mismo Kant, que con tan buen paso había partido a la fundamentación de un pensamiento trascendental (dirigo a "clarificar genéticamente el fundamento último del saber objetivo") no dudó en montar su genial análisis del conocimiento especulativo sobre el andamiaje de unos esquemas insuficientes. Si leemos a Kant entrelíneas, observamos que su pensamiento está estructuralmente vertebrado por los esquemas forma-matéria, apriori-aposteriori, causa-efecto, acción-pasión, espontaneidad-pasividad, autonomía-heteronomía, dentro-fuera.

Estos esquemas poseen una temible capacidad para imponer un estilo estático de pensar incapaz de adoptar el ritmo ágil que exige el método trascendental, que es por esencia un método sineidético relacional. Tal carácter estático se manifiesta en la interpretación kantiana del acto de conocimiento como una forma de mera síntesis, modo de unidad abiertamente pobre por estar carente de ímpetu creador de auténticas interrelaciones. A esta falta de creatividad se debe — según advirtio — Fichte a su debido tiempo que la gran tarea trascendental kantiana se haya quedado muy a medio camino. Más que un pensamiento auténticamente trascendental — que debe ser genético-interaccional —, Kant elaboró un análisis de diversas formas de conocimiento consideradas como alvo ya hecho, algo, en consecuencia, meramente fáctico. Las divisiones establecidas en tal análisis degeneraron hasta cierto punto en escisiones (razón, entendimiento, sensibilidad; conocimiento teórico, conocimiento prático; fe y razón; razón y vida...) Y no podía sino acontecer este proceso degenerativo por la profunda razón de que solo un auténtico pensamiento dinámico-relacional puede captar la existencia de modos elevados de unidad en diversidad.

La Historia de la Hermenéutica — disciplina preocupada por lograr auténticos modos de unidad con lo real entorno — está lastrada desde su comienzo por la interpretación superficial de las divisiones como escisiones. Si se leen con atención metodológica las obras del fundador de la Hermenética como disciplina independiente, Friedrich Schleiermacher, se observa que las mayores dificultades que le salieron al paso fueron provocadas por su fidelidad al esquema sujeto-objeto, visto de modo un tanto grueso y sin la riqueza de matices que adquiere cuando se lo proyecta sobre la relación del hombre con realidades que lo comprometen y envuelven, y establecen así con el mismo vínculos de unidad eminentes hasta llegar en casos a convertirse en instancias más íntimas que su propia intimidad.

Análoga consideración cabe hacer de una corriente de pensamiento que habría de influir notablemente sobre el pensamiento del joven Martin Heidegger: el movimiento hermenéutico de la Teología liberal.

En esta línea metodológica orientó su fecunda labor hermenéutica Wilhelm Dilthey. Espiritualmente enardecido por el estudio de realidades caracterizadas por un modo de unidad tan eficiente como flexible — el Arte, sobre todo el musical, las formas culturales, la Historia, las institu-

ciones —, Dilthey consagró su vida a la elaboración y fundamentación rigurosa de una Hermenéutica de las llamadas Ciencias del Espíritu, contradistinguidas de las Ciencias de la Naturaleza. Su natural capacidad intuita le permitió descubrir el nexo que media entre comprensión y vida. "Somos en primer lugar — escribe — seres históricos antes de ser contempladores de la Historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo" (Gesammelte Schriften, VIII, 278). Dilthey entrevió que la luz que funda la comprensión brota en los acontecimientos de interferencia: interferencia del hombre con la realidad circundante; ensamblamiento de cada realidad singular en el conjunto del que forma parte. Esta adivinación era tan fecunda que su mera clarificación iba a decidir hasta el día de hoy el progreso del pensamiento circular, y, consiguientemente, el progreso de la Hermenéutica. Pero una vez más los esquemas objetivistas frenaron ensalvablemente el libre vuelo de un gran pensador, y Dilthey hubo de reconocer con amargura en sus últimas años la imposibilidad de clarificar de modo cabal la problemática metodológica planteada por las realidades que con amplia visión había acotado como tema de estudio. El volumen VIII de sus Obras Completas — talvez el más importante para el tema que aquí nos ocupa — ofrece la estampa desazonante de un anciano que intenta pergeñar un método a toda prisa y lo hace de modo fragmentario, casi balbuciente, por falta no tanto de tiempo cuanto de claridad de ideas.

También Husserl, en su edad madura, tuvo que confesar su conciencia de fracaso: "Die Philosophie als s t r a n g e Wissenschaft (...), dieses Traum ist... ausgeträumt" ("La Filosofía como ciencia rigurosa, ese sueño ya pasó"). En el fondo se trata (como en Dilthey) de un fracaso metodológico. Debido al predominio de la Fenomenología de las realidades materiales espacio-temporal empíricas, Husserl no dudó en tomar como modélico en principio el conocimiento de los objetos "exteriores" al sujeto, y, como este conocimiento se realiza a través de diferentes perfiles (Abschattugen), estimó que para desbordar la rígida atenencia a tales perfiles era indispensable acogerse al recinto acotado de la conciencia. Ello significó enredar el pensamiento en la malla de los esquemas "interior-exterior", "inmanencia-trascendencia". Y por el temible poder que tienen estos esquemas de envarar el pensamiento humano y frenar su connatural dinamismo, la sumisión a los mismos orientó hacia el idealismo una doctrina (como la husserliana) que había dado en *Logische Untersuchungen* un paso certero hacia un modo eminente de realismo.

El gran talento observador de Husserl descubrió la necesidad de superar los estrechos horizontes abierto por el método expuesto en el I volumen de la obra *Ideen zu einer r e i n e n Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Y en l o s volúmenes segundo y tercero de la misma obra realizó amplios e interessantes análisis acerca de realidades in-objetivas (ungegenständlich), como la realidad personal, la relación intersubjetiva, y otras semejantes, pero lamentablemente, el método de Husserl estaba ya de-

terminado en buena medida por la sumisión primera a los esquemas inspirados en el estudio de las realidades meramente objetivas (gegenständlich). De ahí que Husserl haya trabajado intensamente desde 1912 en la preparación del volumen II y III de Ideen, pero no se haya decidido a publicarlos, sin duda por insatisfacción interna respecto a la fecundidad de su orientación metodológica. La precariedad de esta orientación explica, asimismo, que, al abordar el tema del conocimiento de las otras personas (tema que no tolera extrapolaciones ilegítimas y constituye — en consecuencia — una piedra de toque metodológica), Husserl se haya visto obligado a movilizar el pobre recurso de la Einfühlung, ya utilizado por Dilthey, Lipps y tantos otros autores de fines del XIX y principios del XX. El primer contacto con el otro se da a nivel corpóreo, según Husserl, que utiliza drásticamente el término Körper, mas objetivista — como sabemos — que el término Leib. Si esto se así, solo mediante una inferencia endopática podemos introducirnos de algún modo en la interioridad del otro, pero esta inferencia endopática presenta, naturalmente graves dificultades, que no pasaron inadvertidas a Husserl.

Resulta, por ello, aleccionador — casi diría apasionante — confrontar la primera edición de Ideen (1913) con la edición póstuma realizada en 1950 por W. Biemel, y observar los cambios operados en el texto y leer las notas escritas por Husserl al margen de su ejemplar de uso privado. En una de estas notas (pág. 101 de la edición póstuma) Husserl revela estar convencido de que el método de conocimiento por perfiles no es aplicable a las realidades personales. Este texto (que no figura en la edición española de J. Gaos y en la francesa de P. Ricoeur por estar basadas en las primeras ediciones de la casa Niemeyer) implica una savedad que compromete de raíz toda la doctrina husserliana, pues equivale a reconocer que, al nivel de los fenómenos interhumanos, carece de vigencia el esquema "inmanencia-trascendencia", en el que se apoya la teoría de las reducciones. Que Husserl fué consciente de la gravedad de este reconocimiento se echa de ver en la decisión con que, diez años tras la publicación del primer volumen de Ideen, descalificó todo el parágrafo 44, escribiendo al margen: "Todo el parágrafo 44 inservible". (unbrauchbar).

b) *Línea de pesamiento circular*

La orientación de Kant fué impugnada por Fichte. La de Husserl por Scheler. La de Dilthey por Heidegger. La orientación subjetivista de la Estética kantiana y de la Hermenéutica romántica en Gadamer un lúcido expositor e impugnador. Esta múltipla actividad crítica se basa en la necesidad de sustituir los modos lineales de causalidad por modos circulares interaccionales. Veámoslo esquemáticamente.

1. — Fichte se apresuró a destacar enérgicamente que la línea heurística impuesta por las escisiones y esquemas que orientan el pensamiento kantiano no responde a la verdadera intención trascendental que persigue en el fondo el gran pensador de Königsberg, intención que no era lograr otra que

una verdadera integración y potenciación de las diversas vertientes del hombre. Esta tarea integradora será la meta de las diversas ediciones de la Wissenschaftslehre, sobre todo las posteriores a 1803. Por obra de su ex-amigo Schelling y de Hegel, este genial intento de Fichte quedó apenas sin vigencia histórica. Actualmente, merced a un major conocimiento de las últimas ediciones de la Wissenschaftslehre y de los escritos póstumos, la crítica filosófica está en condición de descubrir el verdadero alcance del método fichteano de acceso a lo real, *método basado en su concepto de ergreifen im ergriffenwerden* (captar al ser captado) modo de causalidad evidentemente circular, no monodireccional. Eldo explica la conviccion de Fichte de que para ser fieles al auténtico método trascendental se debe superar la letra kantiana. (En esta línea de libertad co-creadora abordan Heidegger y Jaspers la interpretación del pensamiento kantiano.)

2. — Max Scheler, con su puderosa intuición, atacó a fondo la línea de la intencionalidad husserliana, línea monodireccional que parte del yo como realidad enfrentada al objeto, y concibe al conocimiento como un modo de visión incomprometido. En su trabajo *Idole der Selbsterkenntnis* (ídolos del autoconocimiento, ídolos en sentido baconiano, naturalmente), Scheler defiende contra la convicción entonces usual que el conocimiento del propio yo no procede al conocimiento de los otros hombres, y que se dá una peculiar funcionalización del conocimiento, es decir, una *fecunda interacción* entre el conocimiento de los seres que integran el entorno humano y el perfeccionamiento de la capacidad cognoscitiva del hombre ya que todo nuevo conocimiento que se adquiere se integra funcionalmente en la trama de elementos de diverso orden que constituyen a modo de constelación la "potencialidad" cognoscitiva humana.

Pese al caráter zigzagueante y asistemático de su obra, Scheler puso perfectamente en claro la necesidad de renunciar al cómodo apoyo de los esquemas generales, y decidirse a elaborar una Gnoseologia adaptada en pormenor a las exigencias de los diferentes objetos de conocimiento, adaptación que fuerza al sujeto cognoscente a movilizar todos sus recursos creadores, no sólo la llamada restrictivamente, "facultad cognoscitiva".

3. — Hacia 1927, en una tensa situación, integrada por una inquietante mezcla de riqueza temática y precariedad metológica, irrumpe Heidegger en la escena intelectual con su densa obra Sain und Zeit.

Leidos afondo los primeros parágrafos de esta obra, se advierte que Heidegger se había hecho cargo de que su tarefa consistía en asumir como propias las metas de los movimientos trascendental, hermenéutico y fenomenológico, y darlas alcance con un método adecuado. Que este método debía ser distinto de los utilizados por Kant, Husserl y Dilthey se hace patente cuando apenas iniciada la primera parte (pág. 60, 8ª. ed.) Heidegger declara taxativamente que los esquemas "interior-exterior", "inmanencia--trascendencia" son absolutamente inadecuadas para un tratamiento a fondo de la "Fundamental Ontologio". Se afirma, escribe

Heidegger, que le interioridad del sujeto no debe entenderse como un reducto espacial, pero no se nos dice qué significa positivamente esta interioridad de la inmanencia, en la que está encerrado en principio el conocer. En este preciso momento, todavía en el umbral de su primera obra, Heidegger quemó las naves respecto a la orientación metodológica de sus maestros. Pues, al rechazar tales esquemas, dejaba de la simultáneamente los esquemas afines, tales como "sujeto-objeto", "ensimismamiento-alteración", "en mi-ante-mi", "forma-materia", y se oponía en bloque a la mentalidad objetivista monodireccional que los inspira. Pero aquí se da la grave circunstancia de que tales esquemas, debido a la tendencia del hombre a pensar por vía de pró-yección de los objetos a distancia del sujeto, parecen constituir el entramado natural del pensamiento humano — como muy bien explicó Jaspers. Sería posible sin estos entramados categoriales elaborar um modo de pensamiento filosófico consistente, que no se refugiase en fáciles irracionalismos decadentes propios de épocas — como toda posteguerra — propicias a la desilusión y la laxitud espiritual? La respuesta a esta pergunta constituye el tema de la 2ª. parte de esta leccion: El significado del pensamiento circular en Martin Heidegger:

Con toda decisón, Heidegger optó por el camino más árduo: integrar la vida intelectual y el compromiso existencial, conceder a la razón su plenitud de derechos mediante la articulación profunda de conocimiento y vida, conocimiento y acción, *conocimiento e inmersión en lo envolvente*. En sus obras *Was heisst Denken* y *Vorträge und Aufsätza*, Heidegger advirtió taxativamente que para aprender a pensar hay que inmergirse en el elemento propio del pensar, como para aprender a nadar no basta ler un tratado de natación; hay que lanzarse al torrente. Nadar es, en efecto, una operación inmersiva que debe aprenderse en contacto personal con su elemento envolvente, que es el agua. Cual es el elemento envolvente del pensar? En su llamada "segunda época" Heidegger dió respuesta a esta pergunta. Pero es lástima sin duda que no haya hecho un análisis pormenorizado de los distintos modos de realidad envolvente y de las exigencias específicas que estas realidades plantean al sujeto de conocimiento. La verdad es que Heidegger intentaba solamente sugerir una idea decisiva: que el pensar no se reduce a un mero reflejar la realidad, como una especia de doblaje mental, sino que implica una tarea co-creadora, ya que tanto el hombre que conoce como las cosas de su entorno no son objetos delimitados, entidades del todo hechas, antes deben irse logrando, e lo largo del decurso temporal, en un proceso de interacción cocreadora. Desde la primera página de Sein und Zeit se percibe nitidamente que Heidegger entrevió que la crisis filosófica de su época solo se podía resolver moviéndose dentro de un ámbito intelectual constituido por una idea más comprehensiva de realidad (realidad no objetivista--cósica sino ambital-interferente--relacional) y una idéa más originária de verdad (verdad como potencia, como iluminación que acontece en los fenómenos de interferencia). Desde principios de siglo se hacía en la filosofía euro-

pea, como un clamor, la exigencia de ampliar las categorias intelectuales. A Heidegger cupo el mérito de advertir que, para ser auténtica, toda flexibilización categorial debe llevar a su base una ampliación de la ratio misma de realidad y de verdad, ampliación que implica a su vez un nuevo concepto de hombre y de comprensión (Verstehen). En efecto, el lugar del universo donde resplandece de modo singular, según Heidegger, este caráter de la realidad y la verdad es el existente humano, visto como una realidad en constitutiva relacionalidad cocreadora con el entorno y, en definitiva, con el Ser. Por eso destacó Heidegger en al Dasein su carácter inobjetivista (ungegenstandlich), no cotidiano-asible (unvorhanden, unfassbar), y lo denominó con un término relacional-distenso: Da-Sein, ser ahí, ser ahí en el mundo, en un mundo que me envuelve y posibilite mi acción y es, a su vez, en buene medida constantemente alterado por mi actividad. Al centrar en el Da-sein su atención, Heidegger no intentó elaborar una Antropologia, sino destacar sencilla y radicalmente el carácter ambital interferente de la realidad y de la verdad. Todos los conceptos fundamentales de Sein und Zeit son interferenciales. De modo semejante, y por razones análogas, el Heidegger de la llamada segúnda época — a partir de Vom Wesen der Wahrheit (imprensa en 1943) no intentará esbozar una Ontologia, sino subrayar la fecundidad de la interrelación hombre-ser, y la vinculación honda de construir, habitar y pensar, entendiendo habitar en sentido transitivo, como la interrelación fecunda de cielo y tierra, dioses y mortales. El saber verdadero no será para Heidegger un mero ver, captar mediante una facultad determinada aquello que una realidad deja ver (su Eidos, su Anblick, o aspecto). El verdadero saber radica en interferir cocreadoramente con cada realidad toda la existencia del sujeto, con su capacidad proyectiva y su decisión de compromiso. He aquí, ya pespunteado el paso de la Fenomenologia intencional a la Fenomenologia existencial, del pensamiento lineal monodireccional al pensamiento circular centrado en el flexible esquema apelación-respuesta. En sus escritos fundamentales de la segunda época, Heidegger no utiliza los esquemas de la línea monodireccional. E más. Prescinde en lo posible de todo esquema, y se ocupa en la descripción fenomenológico-existencial de realidad concretas del entorno humano vistas como una especie de encrucijades entitativas, puntos vivientes de confluencia de entidades relacionales.

La cercanía verdadera con estas realidades interferenciales no se logra del modo incomprometido como se conocen los meros objetos, sino de modo inmersivo comprometido. Y esta forma de compromiso significa el salto del nivel objetivista en que mueve el mero ver intencional al nivel existencial de la acción creadora en receptividad. Este salto implica la conversión a la logique de finesse pascaliana, a lo angélico y a lo abierto de Rilke.

Salto se dice en alemán Sprung. Por otra parte, lo creado-en-interferencia es algo irreductible, inédito, primario. Lo primario se sugiere en alemán con el prefijo Ur. El salto al nivel en que se fundan realidades primarias se dice Ursprung, origen. Por eso en Hei-

degger "volver al fundamento" es volver al origen; "ponerse en verdad" es dar el salto a lo originario, y pensar pende del habitar (entendido como "fundar tramas originarias de convivencia"). Como este género de fundación implica libertad, Heidegger puede concluir que la liberdad es el fundamento del fundamento. (W. Gr. 53,) de la verdad y del ser de los entes. A esta originariedad alude Heidegger cuando reduplica los sustantivos indicando que desea entender la cosa como cosa, el mundo como mundo, el ente como ente, etc. Nada ilógico que Heidegger que sólo se posible captar la cosa como cosa — como trama de relaciones — y los modos posibles de entrar en cercanía con ella en el plano en que acontecen las relaciones de interrelacionalidad creadora.

Esto explica que todo el empeño de Heidegger vaya dirigido en definitiva a elevar al lector del plano objetivista al plano interaccional, pues las categorías espaciotemporales (inmediatez, distancia, vecindad, lejanía, presencia) solo al ser asumidas en el juego de la interferencialidad creadora ganan el poder simbólico que las hace en algún modo adecuadas a la expresión de los más altos fenómenos humanos. Este juego interferencial resalta según Heidegger en la constitución de cada cosa en cuanto tal, por ejemplo, el cántaro en cuanto cántaro. Describir un cántaro como cántaro significa no solo consignar las características del mismo como producto elaborado por el alfarero conforme a las cuatro causas aristotélicas, sino asistir a la génesis del cántaro como fenómeno interrelacional. La idea de cántaro que brota de tal experiencia revelará la condición misma del ser del cántaro como fenómeno integral. Y, si del análisis se desprende que el cántaro como tal brota en un acontecimiento de interacción, Heidegger no dudará en afirmar que el ser de ese género peculiar de cosa que es un cántaro ostenta una condición relacional interferente. Esta afirmación será decisiva para la determinación de la esencia de la verdad como iluminación. La sugestiva descripción heideggeriana del cántaro tiene la estructura seguiente: Lo que modela el alfarero es en definitiva un vacío, entendido como nada-de-objetividad, o, dicho positivamente en términos relacionales, como la capacidad de albergar un líquido, por ejemplo — en concreto — el vino; albergarlo, es decir, recibirlo de la viña y del campesino que la cuida y de la tierra y del sol que la nutren; pero recibirlo para devolverlo a la comunidad de amigos en un banquete o la divinidad en un rito sacrificial. Con ello, el mero verter físico objetivo se trasmuta en don y libación, acontecimientos relacionales en que interfieren el cielo y la tierra, los dioses y los mortales, es decir, los cuatro: das Geviert. El cántaro se afirma como tal en estos actos interaccionales, forma de reunión simples y múltiple pue los griegos llamaram logos. La esencia de la obra consiste en este esforzada reunión o acercamiento en que brota, como una forma de splendor, el sentido pleno de los elementos que se conjugan. Este acercarse constelacionalmente forma la esencia del habitar humano en su podero sentido transitivo. Tal habitar, a si entendido y visto fuente de splendor, constituye el "elemento"

del autentico pensar, que Heidegger venía buscando tenazmente.

Aquí vemos cómo Heidegger para precisar el nuevo concepto de realidad y de verdad, evita los esquemas que tenden a escindin (forma-materia, interioridad-exterioridad) y tensa su mente para vivir acontecimientos reales de interacción, en los cuales se alcanza el máximo grado de posible vecindad con el Ser, o dicho de modo relacional-concreto: con los elementos que integran el Ambito Cuatripartido: cielo y tierra, dioses y mortales. Al hilo de esta fiel atenencia trascendental, fenomenológica y hermenéutica a la realidad, se fué formando en el texto heideggeriano, como de por sí, un prodigioso anillo de conceptos que se clarifican y potencian mutuamente en una especie de surprendente juego de reflejos (Spiegelspiel). Estos conceptos son: interferencia, relacionalidad, apertura, libertad, habitar, pensar, hablar, fundar cercanía, juego, ámbito, iluminación, patencia, verdad, belleza, poesía, arte, lenguaje, ser, ente, tiempo y espacio festivos, simbolismo y otros semejantes. He aquí en juego el "kreisendes Denken", el pensamiento circular heideggeriano, que viene a sustituir al esquema monodireccional "sujeto-objeto". Cuando-se advierte el sorprendente nexo de conceptos y relaciones que constituye el "pensamiento circular", se toca indudablemente el fondo mismo del pensamiento heideggeriano, y se comprende endógenamente la técnica "circular" de sus procedimientos metodológicos. Estos procedimientos son fundamentalmente los seguientes:

1. — Para describir fenómenos de interferencia creadora, Heidegger moviliza automáticamente términos de iluminación: Licht, Lichtung, erscheinen, zun Schein bringen... conectando así con la tradición que desde el libro VI de la República de Platón aduce el concepto de luz en los momentos decisivos del pensamiento. Heidegger perfeccionó la Hermenéutica por haber polarizado su pensamiento en la idea diltheyana de que la luz de comprensión brota en los acontecimientos interferenciales y por haber fundamentado esta intuición en la teoría de la acción lúdica, como actividad interaccional alumbradora de sentido. El juego se realiza a la luz que él mismo alumbra a medida que va abriendo posibilidades de acción-con-sentido. Ese género de luz que brota en los fenómenos interaccionales es la Umsicht, concepto capital en Sein und Zeit porque de cuerpo a la intuición heideggeriana de que para conocer una realidad no basta transferirse a ella — sich hineinversetzen — mediante un modo de endopatía vivencial — Einfühlung — siguiando el esquema interior-exterior. No basta salir de mí para llegar a algo exterior a mí. Hay que cocrear con las realidades del entorno ámbitos de interferencia. Esta positiva interrelación creadora constituye el modo originario y fundante de toda adasquatio o omoiosis entre el hombre y lo real en torno.

2. — En reciprocidad circular, al hablar de verdad e iluminación, utiliza expressiones dinámicórelacionales: "poner en obra la verdad",, "entrar en lo abierto", "mantenerse en la iluminación de lo abierto", "habitar la cuádruple constalación", "estar en el mundo" (entendido *en* de modo activo-receptivo — no meramente localista —, al modo como se dice

en francés "être au monde", no "être dans le monde"). Fiel a esta línea de pensamiento dinámico-relacional, para descubrir lo que es radicalmente una obra de arte, a diferencia de una mera cosa, Heidegger no elabora una teoría de la cosa y de la obra. Describa fenomenólogicamente una realidad instrumental, por ejemplo un par de zuecos, representada en una obra. En ésta queda al descubierto que tal realidad no es algo cósico-rígido-delimitado, sino el punte dinámico de confluencia de diversas líneas convergentes de sentido. Esta interferencia alumbra luz de sentido que ilumina la esencia de la realidad instrumental y la de la obra.

3. — En la llamada segunda época Heidegger no utiliza el término Geworfenheit (que ya en Sein und Zeit significaba "instalación primaria, constitutiva, en el entorno" y no mero "estar arrojado en un medio inhóspido"). A hora, de modo más positivo aduce el término Entsprechung, respuesta ajustada a una instancia apelante (ser, lenguaje, ámbito cuatripartido), instancia en la cual el hombre está llamado a habitar en al sentido activo-receptivo de constelecionarse. Si ataca Heidegger a la Metafísica, es debido a su convicción de que (pese al elevado rango entitativo de los objetos de conocimiento a que la Metafísica se aplicó desde antigo) el estilo de pensar metafísico es de ordinario — a me juicio — más bien objetivista que relacional, más bien analítico que genético, más bien dogmático-constatador que trascendental-orinario", más bien activo-dominador que receptivo-reverente.

III — *Implicaciones del pensamiento circular*

El análisis conjunto de las dos líneas hermenéuticas, la monodireccional y la circular, nos sitúa en el horizonte de comprensión adecuado para descubrir las posibilidades que abre esta última (la circular) para tratar en profundidad los temas básicos de la Hermenéutica. (Es el empeño que impulsa, como sabemos, la obra de H. G. Gadamer y E. Coreth, así como la de sus acerbos críticos, los hermeneutas de la escuela sociológica de Frankfurt, representada sobre todo por Jorgen Habermas). A medida que estas corrientes hermenéuticas han ido elaborando una Metodología del acontecer y del encuentro — fenómenos tan sutiles y complejos como fecundos —, se ha configurado un segundo anillo de relaciones conceptuales talvez más matizado y trabajado todavia que el que forma la quintaesencia del pensamiento heideggeriano. Tal anillo se va formando ante nuestra vista con sólo destacar, aunque sea esquemáticamente, diversos modos básicos de circularidad, y las exigencias que los mismos plantean al sujeto cognoscente.

1. — Se da una relación de circularidad, polaridad, mutua exigencia y potenciación entre:

- — la pre-comprehensión (Vor--verständnis, Vorgriff) que se tiene de un conjunto de realidad cuando se lo empieza a estudiar y el conocimiento analítico de cada uno de los elementos y vertientes que lo integran.
- — Se da, pues, circularidad entre el conocimiento de lo singular y el horizonte de comprensión, entre el discurso

y la intuición, la médiación del discurso y la inmediatez eminente de la intuición; entre el concepto relacional de realidad y el carácter comprometido del conocer; entre Verdad e historicidad (si entendemos la historicidad no como mero decurso sino como creación u obturación de posibilidades apropiables por el hombre).

2. — Para reconocer y valorar debidamente este carácter circular, mutuamente promocionante, se requiere:

— adoptar una actitud de respecto ante el objeto y su gama integral de valores.

— cumplir las exigencias que implica el completo fenómeno del encuentro, visto como un acontecimiento (Exeignis) fundador de modos relacionales de realidad. En el encuentro auténtico el sujeto accede al acto de conocimiento con todo su mundo de experiencias, deseos, proyectos, presupuestos y actitudes; y el objeto se abre al sujeto com todo su halo da implicaciones. No hay subjetividad auténtica que sea a-mundana, a-histórica, a-lingüística. Ni hay objeto auténtico que esté del todo encapsulado en su individualidad.

— Para que se dé el auténtico fenómeno del encuentro se requiere no tomar los objetos-de-conocimiento — obras de arte, estilos, instituciones, seres humanos, etc. — como meras "objetivaciones" — al modo de Dilthey —, sino como instancias dinámico-envolventes, capaces de interferirse creadoramente con el sujeto y fundar así ámbitos de sentido. Solo de este modo se posible fundar con estos objetos de conocimiento relaciones dialógicas, promocionales, no monológico-coactivas, y praticar un modo de pensamiento en suspensión (Denken in der Schwebe, Jaspers), que no se limite a tomar nota de ciertos datos supuestamente fijos, sino que va penetrando en el objeto a medida que se deja penetrar por él en un proceso de mutua potenciación basada en el esquema apelación-respuesta.

Para conseguir este modo de flexible apertura al objeto de conocimiento se deban precisar los diversos géneros de realidad envolvente que integran el entorno del hombre y los diferentes modos como puede y debe del hombre inmergirse en tales realidades. Cuando me inmerjo en el agua, quedo rodeado por ésta, como elemento envolvente. Si me sumerjo para nadar, el hecho de quedar envuelto implica por mi parte una actitud no pasiva, sino activo receptiva. Acepto activamente la capacidad sustentante del agua y su resistencia, me adapto a estes condiciones del medio y realizo así la actividad específica del nadar como forma concreta de juego creador. Sólo cuando hay correspondencia y ajusta entre la condición propia de la realidad envolvente y la actitud del que se mueve en su ámbito, se crea el campo de libre juego que constituye la actividad humana con sentido.

Cada tipo de realidad envolviente plantea determinadas exigencias que el hombre debe cum-

plir si desea que su inmersión en tal realidad florezca en una verdadera relación de encuentro, y haga posible su despliegue personal y su libertad.

Del modo peculiar de "envolver" al hombre las diversas realidades el agua, el languaje, un estilo artístico, una obra de arte, una comunidad humana, un paisaje, un valor ético, una realidad religiosa, etc. se derivan las actitudes específicas que el hombre debe adoptar ante estos diversos géneros de realidades. De ahí la necesidad de estudiar en pormenor los diversos modos de articulación que muestra el esquema apelación-respuesta en los diferentes niveles de actividad a que se mueve el hombre.

Bien analizados estos modos de articulación se observa que las frases: "no es lo hombre que habla, sino el lenguage es el que habla a través del hombre" (Heidegger), "no es el hombre el que juega, sino es el juego el que juega a través del hombre" (Gadamer) son fecundas y precarias a la vez. Son fecundas en cuanto subrayan que el dinamismo de la actividad lúdica y locuente no procede en exclusive del sujeto que la realiza, sino que brota en el punto de interferencia del mismo con ese género extraordinariamente rico de realidades envolventes que son el juego y el lenguage. Son precarias porque no aclaran con la debida precisión el modo de interferencia que se halla aquí en juego, y qué forma de mediación se atribuiye al sujeto. Se reduca acaso el hombre que juega y habla a un elemento impersonal a través del cual acontece el fenómeno del juego y del lenguage? Si hay que dar respuesta positiva, se deberá esclarecer seguidamente con la mayor precisión qué significa la redución del hombre que juega y habla a un "a través". En principio, podría parecer que se intenta atribuir al hombre un modo de actividad heterónoma, dependiente y derivada. Pero, en este caso, el precepto de la claridad exige precisar se este género de heteronomía se contrapone a toda forma de autonomía y se identifica con la actitud de absoluta pasividad. Como esta identificación anularía fatalmente la capacidad de iniciativa del hombre que habla y juega, será necesario estudiar con todo empeño si cabe la posibilidad de integrar de algún modo la autonomía y la heteronomía en un género de actitud humana extraordinariamente flexible, activo-receptivo, no meramente sincrética. Sólo tras integración se comprende la alta significación se comprende la alta significación hermenéutica del concepto de juego.

El languaje y el juego son altamente valorados en la Hermenéutica actual porque su estructura interna es muy afín al acto de auténtico comprensión, vista no como mera técnica de interpretación sino como una praxis de interacción dialógica en la cual el hombre se compromete libre y desinteresadamente con la realidad entorno. El hombre debe comprometerse con las realidades concretas, con los "horizontes de comprensión", con el "mundo" que subtiende a estos horizontes, y con lo "real" que funda toda posible respectividad. La mutua implicación del sujeto del objeto de conocimiento no enquista, al hombre en un angosto círculo de relatividades, sino lo instala nutriciamente en el ámbito de respecti-

vidad de lo real. El mundo de nuestra experiencia y comprensión no forma el último horizonte del perguntar humano y del comprender. El hombre está abierto más allá, a la totalidad de cuanto hay. Entre nuesta actividad comprensiva y nuestra apertura a la totalidad de lo que hay se da una relación circular. Tenemos mundo porque estamos instalados en lo real. A su vez, la descripción metafísica de la realidad solo es posible en nuestro mundo comunitario-histórico-locuente. La inmediatez de nuestro contacto presencial con el "mundo" está condicionada, mediacionada, por la realidad. La realidad, por su parte, se da atemáticamente, indirectamente a través del mundo.

He aquí, cómo el pensamiento circular acaba vinculando, en su última raiz, la Hermenéutica y la Metafísica. El pensamiento circular no se basa pues, en modo alguno en un circulo vicioso, porque se funda en acontecimientos interferenciales en los que cobran su plenitud de realidad y de sentido los elementos que los integran.

EL ORIGEN DE LA REDUCCION DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

La primacía del lenguaje y la precariedad del conocimiento de lo real

ALFONSO LOPEZ QUINTÁS

En la actualidad, diversas corrientes filosóficas, orientadas en la línea empirista y neopositivista, se esfuerzan por marcar límites a la experiencia filosófica con el fin de evitar toda forma de especulación deserraigada de lo real. Esta actitud de *cautela* en el uso del lenguaje filosófico es encomiable si se entiende por tal la *fidelidad sin prejuicios* a las exigencias de lo real y a las posibilidades del hombre. Lo que se intenta, sin embargo, con frecuencia al destacar las limitaciones humanas en el aspecto cognoscitivo es dar carta de naturaleza a la imagen del hombre que se obtiene cuando se parte de posiciones filosóficas en exceso superficiales. Intentar imponer esta imagen como la única válida y rigurosa es, sin duda, una extralimitación injustificada.

Para dar la debida firmeza a la convicción de la posibilidad y necesidad de ampliar la experiencia filosófica, conviene ahondar en las raíces de las corrientes reduccionistas que se complacen en limitar al máximo el alcance de la capacidad cognoscitiva humana. Dado que estas corrientes reduccionistas suelen caracterizarse por el cultivo asiduo del análisis lingüístico, será de gran utilidad investigar por qué razón el iniciador de la corriente empirista anglosajona, Guillermo de Ockham, se decidió a entender la filosofía como *filosofía del lenguaje*.

El lenguaje es un fenómeno tan prodigioso, tan rico y enigmático que, cuando se insinúa de algún modo la necesidad de consagrarle atención, nos sentimos inclinados a prestar asentimiento sin parar mientes en las razones concretas que puedan en cada caso impulsar a ello. Debido precisamente a la importancia excepcional de este tema de estudio, debemos tener muy presente que la ocupación con el mismo puede responder a dos actitudes fundamentales: 1. reconocimiento de la condición profunda, metasensible de lo real y de la correspondiente capacidad humana de intuición intelectual inmediata-indirecta; 2. negación

de cuanto se supone no-concreto, distinto de lo singular y supuestamente superfetario, y de toda capacidad humana de acceder a lo verdaderamente real a través de la *mediación* del concepto. De aquí arranca la atenencia al llamado "principio de economía del pensamiento" ("frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"), y la puesta en práctica del sistema de la "navaja" (razor) ockamiana, tendente a "depurar" la Filosofía de todos los elementos parásitos inútiles (como non — a juicio de ciertos autores — las formalidades y *entia quibus* de la Escolástica).

A mi entender, el tema del lenguaje es sobremanera fecundo, pero la concesión al mismo de una primacía metodológica puede encerrar graves riesgos cuando responde a un concepto precario de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Para que el análisis del lenguaje ofrezca toda la fecundidad que de él cabe esperar, se requiere tener muy en cuenta las ideas siguientes:

1. — El lenguaje no debe ser tomado como un recurso expeditivo — a modo de *deus ex machina* — para fundar la teoría del conocimiento una vez que se la ha vaciado previamente de alcance metafísico.

2. — Aun cuando no se aborde el análisis del lenguaje por esta razón, no se lo debe cultivar con *carácter exclusivista,* como si incluyese *toda* la temática filosófica.

3. — La Filosofía del lenguaje no puede arrogarse el derecho de sustituir a la Metafísica y la Etica, pues si se la entiende con un mínimo de rigor, aparece posibilitada, por la intensa y radical reflexión que implican estas ramas del pensamiento.

4. — Cuando se toma el fenómeno del lenguaje como punto de partida del filosofar — según acontece hoy a menudo —, debe considerarse que tal punto de partida significa en rigor un *nivel de pensamiento* que debe mantenerse durante todo el ejercicio del pensar. Se trata del nivel correspondiente a las exigencias de un género tan alto de fenómenos como son los actos de comunicación humana.

5. — El lenguaje no es un "objeto" privilegiado que un pensador pueda tomar como centro polarizador de su estudio o como punto de partida del filosofar o como organon fundamental de la vida del espíritu. El lenguaje no es una entidad objetiva, fija, delimitada, sino un *acontecimiento* (event, Ereignis) y debe ser analizado con categorías *ambitales--evenementales.* Si se concede importancia al lenguaje, ha de ser debido a esta condición, que lo convierte en vehículo viviente de los *fenómenos de interferencia creadora* que acrecientan la personalidad humana. Por eso el fenómeno del lenguaje va emparejado con el de la *comunicación,* el *amor* (base de la vida personal--comunitaria), el juego y el símbolo.

6. — Solo así, sobre una base muy fecunda de pensamiento y de *vida en el espíritu,* vida verdaderamente creadora-en-vinculación, será posible adivinar el alcance de las posibilidades expresivas del lenguaje humano. Todo intento aprioristico y hosco de restringir la capacidad expresiva del lenguaje responde a un *dogmatismo escéptico* que nunca estuvo justi-

ficado y solo pudo imponerse al amparo de cientos prejuicios que conviene poner a plena luz.

7. — Para no depauperar el fenómeno del lenguaje y reducirlo a puras tramas lógicas de interrelaciones se debe advertir lo que el lenguaje encierra de *creación de ámbitos*. El lenguaje viviente constituye una actividad creadora de ámbitos, ámbitos que se encabalgan entre sí y fundan ambitalidades cada vez más amplias y envolventes. Esta fundación de ámbitos interferentes es fuente de sentido — luz intelectual — y de belleza.

La palabra auténtica surge como tal en el campo energético de la frase, *ámbito de interacción de realidades* que se constituye en fuente alumbradora de sentido. La palabra adquiere su sentido pleno en su relación no a las *cosas* — como algo delimitado, rígido, definitivo — sino a los ámbitos que se van cocreando y que constituyen la trama del auténtico entorno humano. Por eso la palabra es el vehículo nato de la comunicación intersubjetiva y logra, a su vez, en alla su momento de máxima plenitud. La palabra no se limita a revelar el mundo interior del que habla, sino que es vehículo de cocreación de ámbitos nuevos de realidad; es el *medio* en el cual se lleva a cabo el proceso de "ambitalización" del hombre. La palabra es fruto de la condición intergravitacional de la realidad humana.

8. — Si no se ve el lenguaje como una trama de *ambitalid des interferentes*, será difícil distinguir con claridad la logicidad formal de los contenidos significados y la condición especificamente lingüística de los mismos. La Lógica de la razón hablante es distinta de la de la razón pensante porque es creadora de ámbitos encabalgantes, y funda la posibilidad de una comunicación verdadera.

9. — Esta concepción ambital-creadora del lenguaje nos permite adivinar que su capacidad expresiva as ilimitadamente ampliable si el hombre, tal habrar, se hallan en trance de concreación de ámbitos. Pretender reducir las posibilidades de la vida espiritual del hombre a las posibilidades expresivas de un lenguaje visto como algo estático y fosilizado es empresa análoga a la de querer delimitar las características y potencialidades de la vida humana mediante la disección de un cadáver. La tendencia a prestar en exclusiva atención a la vertiente logicista del lenguage (por cuanto éste permite en alguna medida prescindir del mundo de ambitalidades cargadas de sentido que toman cuerpo en el campo expresivo del hablar humano) responde sin duda a la propensión actual a glorificar e hipostasiar la vertiente objetivista en todos los terrenos.

Para enfocar debidamente el tema del lenguaje y comprender por qué los pensadores le dedican especial atención — a impulsos de motivos diversos, a veces polarmente opuestos entre sí —, conviene estudiar en concreto a lo largo de la historia las razones que llevaron a ciertos autores al cultivo de la llamada *Filosofía del lenguaje*.

A este respecto es altamente sintomática la concepción ockhamiana de la filosofía como *Filosofía del lenguaje*. El matiz lingüístico conferido por Ockham a la teoría del conocimiento responde en principio a su doble tenden-

cia a rechazar las "naturae" y salvar no obstante, la condición *universal* y *necesaria* del conocimiento humano. Analizada entre líneas la posición ockhamiana, se advierte que en el fondo de su genial labor, impulsora de los estudios lingüísticos, está operante una concepción inexacta de la "natura" y del "concepto" a ella correspondiente. Esta inexactitud provoca en su ánimo el "horror naturae" del que se deriva la interpretación del concepto como *mero signo,* lo que significa por una parte un hallazgo indudable, decisivo en orden al cultivo del lenguaje, pero entraña un notable riesgo filosófico: la depauperación progresiva de la vida conceptual humana (que es la que *mediaciona* hace posible el auténtico conocimiento humano).

El punto de arranque del ockhamismo viene dado por la opción decidida a favor de las *realidades concretas singulares* y en contra de las "naturalezas", — naturae — entendidas — de modo acrítico, espontáneo — como necesariamente no-concretas, abstractas.

Esta polarización en torno a lo singular no hubiera constituido de por sí una opción diametralmente opuesta a la que se halla en el fondo de los grandes sistemas del siglo XIII si no fuese aparejada con una aversión indiscriminada a las "naturalezas", pues esta aversión arranca de una visión *superficial* del singular, al que se quiere exaltar por la vía suicida de desvincularlo de su fundamento metafísico nutricio (que es la "natura"). Destacar los singulares al tiempo que se niege la condición real eficiente de las "naturae" es rasgo típico de la actitud objetivista no-ambital-relacional, que considera la existencia meramente fáctica — asible, mensurable, delimitable con medios cotidianos — como el modo de realidad *modélico* y *exclusivo.* Lo considera único y modélico porque parte del supuesto metodológico de que el acceso primero y fundamental a la realidad viene dado por el modo de relación que en lenguaje vulgar — sin matización filosófica alguna puede denominarse *inmediato-directo.* En el plano de la vida cotidiana, preocupada de modo predominante por los problemas relativos a la conservación de la existencia, se da por supuesto que una entidad es real cuando de forma *inmediata* — prácticamente instantánea — y *directa* — sin mediaciones distanciantes — se la puede ver, oir, tocar, medir, someter a medida y control. Para saber a qué atenernos en nuestro trato cotidiano respecto a una realidad del entorno, este contacto físico inmediato-directo es suficiente. Debido a la sugestión que ejerce sobre la vida del hombre su preocupación por la conservación de la existencia, las realidades que permiten al hombre ganar respecto a ellas ese modo de *inmediatez* se elevan fácilmente a condición de realidades *ejemplares,* e incluso, si no se está sobre aviso, a condición de *realidades únicas* en el sentido fuerte del término *realidad.* Los modos de entidad que no se entregan con ese género de contacto inmediato directo son consideradas a menudo como no-reales, abstractas, meramente ideales.

En cambio, a medida que uno se libera del conjuro ejercido sobre el espíritu por las vertientes de lo real que juegan papel decisivo en el sostenimiento de la existencia, se advierte que lo sin-

gular concreto adquiere su pleno valor y sentido *merced a su constitutiva vinculación a instancias y entidades que no son objeto posible de medida, peso y control.* (Piénsese, por ejemplo, en ese género singular de realidades a que aluden los términos: *bondad, justicia, belleza, familia, patria, humanidad*). Con ello la categoría de relación asciende de rango en cuanto a su estatuto ontológico, y el concepto de realidad adquiere un matiz diverso y más elevado. A esta luz, los seres singulares concretos muestran tras su apariencia meramente objetivista — sensible, asible, mensurable —, un alcance, una vibración, una capacidad de interrelación tanto más sorprendente cuanto que en principio su realidad parecía reducirse a sus rígidos límites espacio temporales.

Ello explica que buen número de pensadores, dotados de poder intuitivo suficiente para adivinhar que la realidad de lo singular-concreto no queda limitada por la mera configuración física, dediquen atención preferente al "universal", justo para hacer posible la plena valoración de lo particular. Si se tiene en cuenta que la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo singular, que vertebra el pensamiento antiguo no responde a una *contraposición dilemática* de dos modos diversos de realidad, sino a la voluntad de revelar la *articulación misma de la realidad en sus diferentes niveles,* se advertirá la posibilidad de que un pensador caracterizado por su atenencia al universal sea más fiel a lo singular concreto que los que consideran como único género de realidad eficiente las entidades singulares vistas de modo aislado, como cosas perfectamente terminadas, definidas y localizables.

En virtud de lo antedicho, resulta en principio un tanto equívoco caracterizar el Nominalismo como una "metafísica del individuo" (P. Vignaux) basada en una decidida opción por el singular y en el cultivo de un modo de conocimiento *inmediato* de lo real entorno, pues en estas expresiones queda sin determinar si el conocimiento cabal, auténticamente inmediato de las realidades singulares-individuales exige o no la fecundante "mediación" del llamado conocimiento *universal.* Visto con la debida hondura, lo universal no se opone a lo *singular,* sino a lo *superficial,* a lo meramente cósico, falto del relieve entitativo que adquiere lo singular cuando se halla entramado en la red de interrelaciones constitutivas del cosmos. Esta circunstancia nos obliga a matizar el pensamiento y el lenguaje, a fin de no dar subrepticiamente a entender que cuando se intenta superar el plano de los singulares — múltiples y dispersos — se pasa a un nivel de tal modo *heterogéneo* que no merece el nombre de "realidad", atribuido en principio a lo singular concreto.

Resulta, asimismo, arriesgado — por equívoco — afirmar que tal superación "se realiza gracias a la afirmación de una 'natura' al nivel mismo de la estructura *óntica* de los *singulares*" [1]. Esta frase quiere dejar constancia de que las naturalezas ostentan una condición verdaderamente *real.* Pero, tal como está redactada, puede dar pié a un lector desprevenido a pensar que el modo de realidad de las *naturae* es idéntico al de las entidades singulares. Un análisis pormenorizado nos permite

advertir que entre la mera realidad singular — delimitada con el modo de espacio temporalidad cotidiano, propio de los seres inanimados vistos a nivel macrocósmico — y las entidades metasingulares *ideales* — fruto de una elaboración del sujeto cognoscente — cabe admitir la existencia de un género de realidades *concretas* pero *no sometidas al modo antedicho de delimitación*, al cual alude de ordenario el término "óntico" — por contraposición a *ontológico*, que hace relación a estructuras más amplias —.

En correspondencia a las sutiles, difícilmente delimitables interrelaciones que median entre los diversos estratos de la realidad que confluyen en los seres concretos y tornan sus límites indefinidos, positivamente ambiguos, se dan entre estos conceptos — *óntico, ontológico, singular, universal* — relaciones e interferencias nada fáciles de precisar. Esta peculiar dificultad planteada por la riqueza estructural de la realidad misma nos plantea el deber de analizar el alcance y sentido de cada realidad, sin recurir a fáciles caracterizaciones da base histórica, tales como "realismo exagerado", "platonismo", "nominalismo", expresiones un tanto gruesas que aluden a realidades menesterosas de muy cuidadosa matización. Así, cuando se califica de *realismo exagerado* la posición que defiende la existencia *a parte rei* de los universales, convendría determinar con precisión si el modo de realidad aludido es de tipo *cósico* o más bien de tipo *ambital*, ya que, en el segundo caso, sería tarea bastante ardua demostrar que el adjetivo "exagerado" conviene a tal género de "realismo"[2].

Con gran acierto y clarividencia, Teodoro de Andrés muestra a lo largo de la obra citada que el término "nominalismo", al ser aplicado sin los debidos correctivos al pensamiento de Ockham, oscurece, debido a las inevitables resonancias que implica, el auténtico sentido de la marcha de este pensador hacia una Filosofía del lenguaje. Es penoso que, a causa de la proclividad del lenguaje a la cristalización y al esclerosamiento, las expresiones y términos filosóficos cobren cuerpo y se interpongan a modo de clisés rígidos y opacos entre el sujeto cognoscente y la realidad.

Un problema semejante de hermenéutica ofrece el término "objetivo", que compromete no pocas de las cuestiones filosóficas decisivas, como la relación hombre mundo y la posibilidad de un conocimiento científico. De su clarificación pende la comprensión exacta del intento ockhamiano de sostener inalterable la afirmación de la "posibilidad de una auténtica ciencia objetiva y válida, 'quae est universalium'," prescindiendo de lo que se consideraba tradicionalmente como fundamento indispensable del mismo: la teoría de las "naturae".

En el trasfondo del pensamiento de Ockham tiene lugar — por primera vez de modo explícito — la colisión de dos estilos de pensar diversos: el *estático* y el *dinámico*, el *esencialista* y el *funcionalista*. Si no se estudian a fondo las características fundamentales de ambos estilos, se corre peligro de considerarlos expeditivamente como antitéticos, y caer en el grave error de emparejar los calificativos *esencialista* y *estático*, *funcionalista* y *dinámico*. Esta precipitada identificación parece

a primera vista abrir una vía de solución a las aporías suscitadas por el modo de pensar esencialista y conferir a la mente humana la tan deseada flexibilidad operacional. De hecho, sin embargo, no hace sino paralizar la tensión inquisitiva del pensador y restarle liberdad para descubrir 1. que el verdadero dinamismo se da a niveles muy hondos de realidad, a los que se quiere aludir — no siempre con la debida claridad — con los términos *esencia, universal, naturaleza;* 2. que lo *funcional* debe su prestigio y atractivo a su condición *estructural,* y ésta no es ajena a las *esencias* y naturaleza, si se las ve de modo genético, *in statu nascendi;* 3. que existen modos de pretendido *"estatismo"* que superan en flexibilidad entitativa a lo que por determinados prejuicios se considera como modélicamente dinámico.

Vistas las realidades "superobjetivas" (dotadas de genéros eminentes de espaciotemporalidad) desde el plano de lo meramente objetivo, su forma de existencia parece estar fijada en un punto a-espacial y a-temporal, pues, al hallarse el hombre rodeado de entidades en las que el movimiento implica mutación, y desgaste de energías, la consideración de las realidades que se hallan en el espacio y en al tiempo por vía de dominio — no de sujeción — puede sugerirla una idea falaz de estatismo, cuando en verdad se trata de un modo de dinamismo eminente[3].

Para tratar con precisión este delicado tema, debemos estar en guardia contra la injustificada tendencia a interpretar los términos que implican de algún modo *robustez entitativa, permanencia a través del cambio, unidad supraindividual* como elementos creados artificiosamente por el entendimiento humano para fijar, represar y, así, dominar el torrente ininterrumpido, siempre cambiante, de la realidad vital. Que la realidad debe ser contemplada tal como se ofrece, sin mediatizaciones desfiguradoras, es admitido por todo pensador auténticamente realista con toda la decisión que pueda exigir el intuicionista más extremado. Lo único que está verdaderamente en juego es la determinación exacta de si es posible lograr un modo de *rigurosa inmediatez gnoseológica* con la realidad que no implique un cierto número de elementos *mediacionales.* Antes de tomar opción por los estilos de pensar "estáticos" o "dinámicos", debe precisarse en pormenor la relación de complementariedad que se da entre la *inmediatez* y la *mediación,* cuidándose de conferir a ambos términos los *diversos* significados que adquierem en diferentes contextos, y evitando entender los diferentes géneros posibles de *mediación* sobre el modelo de los objetos que en el plano de las realidades cósicas sirven de medios intervinculadores. Estos medios, al tiempo que unen, establecen una relación de *distancia de alejamiento* entre los extremos vinculados. A nivel metaobjetivo — como es el del fenómeno del conocer humano — cabe la posibilidad de que los elementos mediacionales funden entre las realidades vinculadas formas de *distancia de perspectiva* que no alejan, antes hacen posible modos de inmediatez eminente.

Esta diferente condición de los elementos mediacionales en los planos objetivos y metaobjetivos de la realidad nos concede una

gran libertad de movimiento para articular la relación — aparentemente paradójica — de inmediatez y de distancia que implica el conocimiento, fenómeno en extremo complejo en el cual se deben distinguir diversas *formalitates* (al modo de Escoto), es decir, diversos planos de realidad que se *integran* merced precisamente a su *diversidad cualitativa*. El método *analéctico* radica justamente en la decisión de no confundir lo *orgánicamente unitário* con lo *uniforme* y mantener siempre ante la vista genéticamente la tensión fecunda que media entre los elementos que constituyen, en unidad jerárquico-dialéctica, el núcleo de las realidades complejas. Esta fecunda e imprescindible complejidad queda, tal vez, en exceso desvirtuada si se afirma que — para la filosofía del siglo XIII — la superación de la dispersión múltiple de los singulares "se realiza gracias a la afirmación de una 'natura' al nivel mismo de la estructura óntica de los singulares". Más adecuado a la realidad es, sin duda, afirmar que la relación de la "natura" al individuo debe ser vista de modo dialéctico jerárquico, es decir, *analéctico*, presisamente por no hallarse ambos — individuo y naturaleza — al mismo nivel. *Este desnivel entitativo hace posible una forma eminente de vinculación.*

De esta necesidad de unir la diversidad y la unidad *en la realidad misma*, descubriendo los diferentes modos de unidad que ostentan los seres — de un modo es *uno* el ser individual, y de otro modo lo es su naturaleza —, cobran todo su interés e incluso su dramatismo los diversos intentos de explicar la relación del universal y el singular, tales como la teoría de la *natura communis* de Escoto y la de la *natura potentialis* del realismo moderado. Sumeta es común: salvar a la vez la condición real, no-arbitraria, no ficticia o artificiosa de las "naturalezas" su carácter metasingular, rigurosamente universal. ¿ Cómo puede una entidad real ser universal si el módulo de realidad parece venir dado por las entidades singulares? Lo no-singular¿ es necesariamente y sin otra alternativa una ficción o elaboración mental? He aquí las dos azarosas preguntas que orientan y tensionan todo el pensamiento de la baja Edad Media.

Para comprender la orientación que fueron adoptando los diversos autores, conviene advertir que la contestación a una pregunta se simplifica notablemente cuando se reduce el número de respuestas posibles. Tal reducción es particularmente grave si responde a una depauperación del sentido complejo de los términos. El sentido de un concepto semánticamente tan rico como el de *universal* puede ser reducido a la mera expresión de la "referibilidad a muchos" con solo prescindir mentalmente de toda su profunda significación *metafísica* — es decir, relativa a la realidad mismo de los seres a quienes se aplica tal concepto —. Al amparo de una de las vertientes significativas de los conceptos, se comete de este modo una violenta reducción de su alcance bajo pretexto, en casos, de conferirle una necesaria agilidad [4].

EL "HORROR NATURAE" EN OCKHAM

La reducción antedicha viene posibilitada en gran medida por el

uso poco o nada matizado de los términos "contraposición", "común", "identidad", "distinción". La "natura" — afirma Ockham —, en cuanto contrapuesta al singular, no existe. Ockham se ocupa ampliamente de la teoría escotista de la *natura communis*. Según Escoto — en la interpretación de Ockham — la *natura* es *idéntica* realmente a la diferencia individuante, pero distinta formalmente de la misma. ¿Qué significan aquí en todo rigor "contraposición", "comunidad", "identidad" y "distinción"? El uso a-crítico de estos términos decisivos y lastrados de equívocos permite a Ockham quebrantar la primacía de la "natura", tanto en el escotismo como en el realismo moderado y trazar decididamente su marcha hacia una concepción de la Filosofía como "Filosofía del lenguaje".

1. ESCOTISMO

Escoto realiza esfuerzos sorprendentes para trasmitir con la mayor fidelidad posible su intuición de la *natura* de las *cosas extra animam* como una entidad no-cósica, fluída, ambital. Pero, al hallarse influído por una tradición metodológicamente atenida en exceso a las realidades cósicas, no logra precisar debidamente que la *natura* es a la par *concreta* y universal (metasingular, ambital) en sí misma. La *natura* — afirma — es en las cosas *universal de modo incompleto*, y en el entendimiento *universal de modo completo*.

Una y otra vez observamos a lo largo de la historia del pensamiento — y de modo especial, en la línea empirista — que las lagunas abiertas en la realidad por defecto de capacidad intuitiva o por un deficiente análisis suelen ser precariamente colmadas mediante el recurso al entendimiento. Todo pensador advierte con nitidez que el entendimiento puede conferir a la multiplicidad de realidades singulares un cierto grado de unidad y universalidad que desborda la limitación y distinción de las entidades individuales. Esta singular capacidad abstractiva del entendimiento constituye un recurso expeditivo cuando un pensador, por una parte, sienta la urgencia de dominar de algún modo la dispersión de lo múltipla y desbordar el enclaustramiento — y, por tanto, la opacidad intelectual — del singular, y, por otra, no se halle en condiciones de reconocer la existencia de entidades *reales metaindividuales*. De ahí la afirmación de que la mente completa la *universalidad* de la *natura*. Escoto, sin embargo, intuye que el carácter universal no es conferido a la *natura* por la mente humana, sino que constituye una característica real específica que no puede ser expeditivamente identificada con lo que suele entenderse al modo cotidiano por *singular* y por *universal*. Lo singular ostenta un riguroso carácter real pero carece de la amplitud entitativa y la flexibilidad campal de la *natura*. El universal está desligado de la sumisión del individuo a los límites y a la unidad numérica, pero esta libertad la compra al precio del auténtico peso existencial. Con su acostumbrada sutileza, Escoto sugiere una posición intermedia con el empleo del término *communis*. Esta naturaleza común no reduce a los particulares que subsume a la condición de meros "casos" o

"unidades", antes les confiere la capacidad de poseer una característica propia e intrínseca en la línea de la sustancia.

La falta de clarificación a fondo de los conceptos de *relación* y *distinción* impide a Escoto precisar de modo auténticamente positivo la vinculación que media entre la diferencia individual y la naturaleza. Se limita a observar que no se distinguen "como cosa y cosa", sino "sólo formalmente". Esta mitigación favorece la interpretación *realista* de la naturaleza, ya que vincula estrechamente a ésta con las realidades singulares en cuanto *reales*. Para determinar más de cerca el género de realismo que está aquí en juego, se necesitaría una teoría de la *relacionalidad* mucho más matizada que permitiese no solo descartar los modos cósicos de relación sino precisar la forma positiva de interacción entre una naturaleza y los individuos que a ella pertenecen. La tosquedad en la determinación y manejo de estas categorías fundamentales determina la arriesgada equivocidad de la teoría de la "natura" y su relación con el singular.

Al considerar como forma modélica de realidad la realidad *sustancial*, y tomar como modelo de la misma a los seres *singulares* sensibles del entorno mundano, debido a su condición asible, resistente y robusta — para una apreciación cotidiana —, se desconocía el género emiente de realidad que pueden ostentar las realidades sustantivas formadas constelacionalmente por elementos interrelacionados o por realidades que juegan papel de elementos para constituir una realidad de mayor envergadura. De ahí la dificultad que experimenta Escoto para precisar la relación de la "natura communis" con la unidad numérica. La "natura" — afirma — no posee *por sí misma* unidad numérica, pero, merced a su identidad real con la diferencia individuante, es *realmente* una numéricamente; *de hecho* no puede ser una sino en *un* singular. La naturaleza es realmente una numéricamente de modo mediato (ya que tal unidad se la debe a lo individual) y "denominative" (no *primo* ni *per se*, porque la naturaleza y lo individual se distinguen formalmente). Escoto advierte con nitidez que lo individual y la "natura" se dan en dos niveles diversos y de algún modo complementarios, pero, no precisa el modo de unidad específica, irreductible, que pueda ostentar en sí misma la naturaleza.

En esta constante remisión de la naturaleza al singular y viceversa, queda patente la indecisión que provoca en el estudio de estos temas la adopción como modélica de una forma inferior de realidad como es la sustancial-sensible, pues el modo de *unidad* que de tal modelo se desprende es excesivamente alicorto para dar razón del género de interna solidez y flexibilidad que ostentan las "naturae", entidades reales y metasingulares a la vez. Escoto se limita a consignar que la "natura" posee a modo de "proprium" una forma de unidad "menor que la unidad numérica". "Menor" quiere sugerir aquí, sin duda, la idea de menos compacta, menos sólida, pero más abierta y comprehensiva. Sin embargo, la notable diferencia que media entre el género de unidad de un individuo y el de su naturaleza no queda con ello ni siquiera apuntada [5].

Este concepto de la "natura communis" escotista no suscita por parte de Ockham — buen conocedor de Escoto — sino un sentimiento de repulsa y un movimiento de afirmación en su primaria atenencia al singular visto en su *inmediatez cotidiana,* tosca, pero lo suficientemente robusta para quien filosofa a nivel cósico-objetivista. Desde esta precaria perspectiva, la posición de Escoto — que intuyó que la "natura" posee un modo de realidad específica de *tipo ambital* (ni singular, ni universal), que se vincula con los singulares del modo analéctico a que alude la distinctio formalis — se presenta a Ockham como una forma de *realismo exagerado.* Es una característica del pensamiento anglosajón de corte empirista dar por supuesto que toda entidad que supera el modo de ser de las realidades del entorno, vistas de modo cotidiano, fáctico-sensible, ha de considerarse como *no-real* y la existencia de los términos que a ellas apuntan debe ser explicada como un fenómeno de objetivación de ciertos procesos psicológicos que el hombre subrepticiamente proyecta sobre la realidad. Al partir de una posición tan poco penetrante y de una actitud tan drásticamente restrictiva de la amplitud entitativa de lo real y de las posibilidades cognoscitivas del hombre, no puede un pensador integrar intelectualmente los dos niveles de realidad cuya articulación constituye el auténtico propósito de la "distinción formal" escotista. No se trata de una mera sutileza lógica, sino de la puesta en forma de la capacidad mental de advertir el *relieve* que ostentan ciertas realidades.

En el plano de las realidades cósicas o realidades no-cósicas vistas de modo cósico — toscamente uniformado según el modelo de los meros objetos — no es ilógico suponer que solo cabe un modo real de distinción entre las diferentes entidades. Para captar la posibilidad de otros modos más sutiles de *distinción* (y, por tanto, de vinculación, ya que la distinción formal implica una diversidad dentro de una unidad eminente, constituida por un *campo-de-realidad* o *ámbito*), se requiere advertir la existencia de géneros diversos de entidad, dotados de modos peculiares de espaciotemporalidad. Esta diversa gradación entitativa permite la *articulación* de géneros distintos de entidad que confluyen en la constitución de realidades singulares. La recta comprensión de éstas exige una visión *jerárquica* y *ambital,* que intuya la diversa condición entitativa de lo singular y de la *natura,* y no entienda a ambos como meras *cosas,* pues lo cósico carece de la permeabilidad o capacidad de intervinculación que ostentan las *naturae* y las realidades individuales dotadas de *natura.*

Los modos de distinción que admite Ockham son justamente los únicos posibles *al nivel cósico*: 1. — distinción entre una cosa y otra (*distinguatur sicut res et res*); 2. — entre un ente de razón y otro (*sicut ens rationis et ens rationis*); 3. — entre un ente real y un ente de razón (*sicut ens reale et ens rationis*) [6]. El término *cosa* (res) ofrece escasa libertad de movimento para comprender y precisar la posibilidad de una distinción entre un singular y una entidad tan ambigua y firme a la vez como es la *natura.* Cuan-

do Ockham afirma que "si entre esta natura y esta diferencia hay alguna distinción, es necesario que sean *cosas realmente distintas*", constatamos de modo particularmente penoso la equivocidad y tosquedad que presentan los términos *cosa, realidad, distinción* cuando son usados sin las necesarias matizaciones. Las formas *más altas* de distinción real acontecen justamente en plano de realidad *meta-cósica,* en los cuales se dan modos muy fecundos de interferencia entre entidades de distinta condición. La experiencia estética (recuérdense fenómeno tales como la transfiguración de la materia por la forma y la asunción de los medios expresivos en el seno de un acontecimiento significativo) ofrece ejemplos muy claros de esta interferencia de entidades ambitales que da lugar, a su vez, a una realidad ambital más amplia.

A la luz de una teoría bien matizada de las realidades ambitales y sus posibilidades de interferencia se advierte nítidamente que puede la *natura* distinguirse de los individuos sin reducirse por ello a mero ente de razón, estar unida al singular en el núcleo mismo de su ser y conservar una distancia de jerarquía frente al mismo, serle "más íntima que su intimidad" y no perder su específica independencia. Es ineludible deber del filósofo precisar en pormenor y con toda la sutileza posible los diferentes modos de vincularse y distinguirse las distintas realidades y los diferentes elementos de cada realidad, sin detener el análisis violentamente ante los fenómenos que — por su complejidad y finura especiales — obligan al sujeto a desbordar de modo radical sus esquemas preconcebidos. Si un autor se limita — como Ockham — a consignar como posibles en exclusiva los tres modos de *distinción* que resaltan en la realidad cuando se la estudia con una mentalidad casera, atenida a los fenómenos más gruesos que tienen lugar en nuestra vida cotidiana, y no tiene reparo en afirmar que admitir um género de distinción diversa de la *distinción real* y la *distinción de razón* implica un escamoteo del principio de contradicción, es comprensible que la "distinción formal" le aparezca como "difficillima ad intelligendum". Esta dificultad extrema procede de una incapacidad doble. 1. — incapacidad de comprender la *alta calidad entitativa* que debe poser la *natura communis* para ostentar una "unidad *menor* que la numérica", pues — como queda dicho — "menor" indica aquí "más flexible", "menos compacta", porque la unidad de lo singular, que causa una impresión de gran solidez a una consideración *casera,* no significa sino uno de los modos inferiores de unidad; 2. — incapacidad para advertir que esta flexibilidad superior no implica una mengua en carácter *real,* sino un acrecentamiento, y que la integración en una misma realidad de dos entidades dotadas de modos diversos de realidad no significa en modo alguno un ataque frontal a los primeros principios, ya que éstos salvaguardan la unidad de los entes pero no intentan reducir las diversas formas de unidad al modo más elemental y tosco.

Debido a esta doble incapacidad, Ockham reduca resueltamente — contra el expreso parecer de Escoto — la "natura communis" escotista a mero "universal", concepto que en estas condiciones de

precariedad intuitiva no puede ofrecer sino un contenido extremadamente pobre en valor metafísico. El hueco abierto por esta pobreza intentará Ockham colmarlo con la teoría del universal entendido como *signo*.

2. REALISMO MODERADO

En esta línea de tosquedad analítica, Ockham afirma que, según el realismo moderado, "el universal y el singular son la misma cosa realmente y no difieren sino según razón"[7]. Se inquieta ante la tendencia de todas las orientaciones realistas (exageradas, moderadas y formalistas) a conceder a la *natura* un carácter universal y a afirmar que los universales se dan realmente en los singulares, siquiera sea solo de modo incompleto y en potencia. Toda la cuestión estriba en determinar si lo que falta para completar el universal lo agrega de por sí el entendimiento del sujeto cognoscente o viene dado de algún modo *en la realidad extramental*. Este modo posible de darse una *realidad metasingular* no puede ser adivinado por quien — como Ockham — considera con restricción univocista que fuera de la mente humana sólo se dan realidades singulares, entendidas al modo tosco que es propio de la actitud cotidiana (más preocupada por la solución de los problemas perentorios de la vida que del conocimiento profundo de la realidad tal como es en sí).

El juego intelectual que se permite el realismo moderado entre la realidad y la razón, afirmando que el universal se da *como tal* en la razón pero *fundamentaliter* en las cosas, responde a la falta de claridad en la determinación del vocablo *universal* en el contexto concreto del problema de la "natura" y su relación con el singular. Se intuye, por una parte, que tal género de universal debe tener un *fundamento real* que garantice la objetividad y necesidad del conocimiento humano. Pero no se acierta a comprender cómo es posible admitir sin contradicción que una realidad universal pueda darse como tal en un mundo de entidades singulares. De ahí la necesidad de acudir a la elaboración *mental* para dar razón de la existencia del universal visto en su especificidad. Este recurso a la mente opera como um *deus ex machina* y abre, en consecuencia, la vía a toda clase de métodos arbitrarios que no responden sino a una *falta inicial de penetración en la realidad*.

Para justificar estos modos de arbitariedad, suele darse por supuesto que la mera etiqueta expeditiva de "platonismo" es suficiente para descalificar sin más precisiones a toda orientación filosófica que intente dar alcance a los diversos modos de realidad metasingular que hacen posible la experiencia cabal del hombre. No por azar, en todos los momentos de ascenso filosófico el platonismo surge como una especie de luz que brota en el acontecimiento de la experiencia, y en los períodos de decadencia se desplazan con gesto autosuficiente las intuiciones platónicas como contrarias a toda forma posible de trato equilibrado y realista con entidades del entorno. La pendulante oscilación histórica entre el platonismo y el aristotelismo constituye — más allá de toda circunstancia anecdótica — una especie de constante del pensamiento humano que

debe ser convenientemente analizada a la luz de la realidad misma, de su compleja variedad de modos de ser y sus posibles modos de interrelación y encabalgamiento. Solo así resultará viable clarificar con un mínimo de precisión el modo de "estar" el universal en los singulares, tosca expresión tomada del mundo de la espacialidad empírica, que se halla en un plano muy inferior a aquel en que las "naturalezas" informan a sus singulares.

Conocer un tanto de cerca los diversos modos posibles como puede una realidad "informar" a otras es indispensable para descubrir — según desea Ockham — todo el alcance de la afirmación "moderada" de que el universal se halla *fundamentaliter* en las cosas. Si no se tratan a fondo estos diferentes modos de *información* y los correspondientes modos de *participación*, se corre riesgo de malentender tanto la posición platónica como la aristotélica, interpretando la teoría de la sustancia aristotélica — en cuanto *forma* — como una idea platonica inmersa o encaruada en los singulares. La imagen *espacial* de unas ideas *separadas* del mundo de las realidades singulares o *reintegradas* al mismo no es suficiente para la recta comprensión de este complejo tema, antes situa su planteamiento en un nivel notoriamente inferior a aquel al que pertenece por derecho propio. Causa una impresión desazonante observar que autores tan decisivos en la marcha del pensamiento como Oskham funden sus posiciones críticas en interpretaciones muy semejantes en cuanto a superficialidad a las de ciertos manuales que gozan de un bien merecido desprestigio [8].

Fiel a su actitud de resolver el problema de la relación del universal y el singular sin disponer de más recursos que la aceptación de un modo de existencia singular y la capacidad del entendimiento de aplicar una idea modelo a muchos singulares, Ockham juzga que — según la doctrina tomista — una realidad *singular* puede tornarse *universal* merced a la actuación del entendimiento humano que considera a la misma realidad bajo un nuevo aspecto. Evidentemente, para que un cambio en el modo de consideración y, por tanto, una mera denominación extrínseca a la realidad misma convierta una entidad singular en universal, se requiere haber despojado previamente al universal de su auténtica significación *metafísica*, es dacir, de su fundamento real-extramental. Con razón indica el mismo Ockham que una mera denominación extrínseca por parte del sujeto cognoscente no puede explicar la universalidad de la "natura" si esta, en cuanto universal, no existe ya de modo al menos larvado en la realidad singular, lo que para Ockham constituye una palmaria contradicción.

La expresión "existir en" puede ser entendida de muy diversas formas. A nivel *cósico-objetivista* no es posible advertir la forma en que una "natura" puede *hallarse presente* en un singular, pues la eficiencia que entraña este modo específico de presencia desborda con mucho los modos de cercanía física que caracterizan a los diversos géneros de interrelación cósica. Mientras se carezca de un conocimiento a fondo de los diferentes modos reales de vinculación tal como se dan en los diversos seres del entorno humano, el tra-

tamiento del problema de los universales se reducirá a vanas manipulaciones mentales.

En la imposibilidad de vincular lo universal y lo singular cuando se entiende lo universal en sentido metafísico, como una "natura", Ockham optará por vaciar todo lo posible el concepto universal de contenido metafísico para hacer viable un modo de vinculación sin necesidad de ampliar su precaria visión de los modos posibles de *unidad* y de *distinción* entre los diferentes realidades y entre los elementos de la realidad.

A propósito de la teoría de E. de Harclay acerca de la universalización como forma de conocimiento *confuso,* Ockham advierte que "toda cosa positiva fuera del alma es por lo mismo singular; y esta cosa así singular es apta para mover al entendimiento a concebirla confusamente o concebirla distintamente"[9]. Esta aptitud de las entidades singulares para suscitar en el entendimiento distintos géneros de actividad va a constituir para Ockham la única salida posible a la aporía planteada por la vinculación del singular y el universal. Pero tal salida va lastrada desde ahora con una insalvable precariedad porque se asienta sobre la repulsa de toda "natura" como instancia auténticamente real. "... Ninguna cosa fuera del alma, ni por sí ni por algo añadido tanto real como de razón, y se entienda y considera como sea, puede ser universal, porque es tanta la imposibilidad de que alguna cosa sea de algún modo universal fuera del alma... cuanta es la imposibilidad de que un hombre en virtud de alguna consideración o de alguna entidad sea asno"[10].

3. — CRÍTICA DEL REALISMO MODERADO

Anulada la tensa dualidad *singular-naturaleza* mediante la drástica supresión del segundo término (la "natura"), el problema de la *individuación* carece de sentido y Ockham se resuelve a consignar con la decisión de un naturalista que analiza un dato perfectamente constatable que "toda realidad singular es singular por sí misma"[11], ya que "la singularidad le pertenece de modo inmediato a aquel a quien afecta; no la afecta en virtud de alguna otra entidad"[12]. La firmeza y decisión con que califica Ockham de *sin-sentido* el intento de buscar una causa a una circunstancia — la singularidad de las entidades singulares — que "está ahí" con la fuerza ineludible de um *hecho* proceden del conjuro que ejerce sobre las mentes atenidas a un entorno de realidades cósicas el calificativo "inmediato". Cuando no se lo matiza debidamente, el concepto de *inmediatez* aplicado al conocer parece sugerir una idea de *rapidez,* de *indivisión* respecto a lo afirmado y por tanto de *adecuación.* A nivel de realidades sensibles, asibles, mensurables, la cercanía física es en principio garantía de seguridad en el conocer. Esa cercanía posibilita un modo de acceso *inmediato* al objeto. La inmediatez se orla así de prestigio y, por una extrapolación categorial, pasa a ser considerada como garantía suficiente de conocimiento indubitable e inquebrantable. A nivel de realidades metasensibles, sin embargo, se advierte que ciertas formas de *mediación* fundan, respecto al objeto de conocimiento, modos de *distancia de*

perspectiva que son la base de géneros muy altos de *presencialidad* (que representa una forma de *inmediatez eminente*). La primacía del "dato inmediato" debe ser, en consecuencia, revisada de modo implacable, para evitar el riesgo de excluir del ámbito extrasubjetivo toda realidad no singular, exclusión que reduce ilegítimamente la amplitud metafísica de las realidades que constituyen el entorno nutricio humano y hace con ello imposible la vida de la inteligencia.

Frente a quienes interpretan el proceso de individuación como una "contracción" del universal, y reducen temerariamente el singular a un mero "caso" del universal, surge la tendencia a destacar la condición irreductible, originaria del individuo. "No se ha de buscar la causa de la individuación — afirma Ockham —, sino más bien la de cómo es posible que algo sea común y universal" [13]. Pero en este caso, tampoco hace plena justicia a lo singular la mera afirmación de que "toda cosa fuera del alma es realmente singular y una numéricamente" [14], pues lo que procede aquí es mostrar el fundamento de la sustantividad de las entidades singulares, los modos distintos de singularidad y el poder que ciertas entidades singulares ostentan de "quiddificarse" y "especiarse". La vía del discurso está aquí orientada *de abajo arriba*, pero en ella debe alentar la tensión provocada por la dualidad *singular-natura, individuo-especie*.

Este momento del proceso mental de Ockham nos permite ver en estado germinal de dónde arranca y a qué causas obedece la proclividad empirista a resolver los más graves problemas gnoseológicos por la vía fácil de la descalificación irónica de tal problemática. Todo es más sencillo, por más superficial, para los profesionales de la simplificación a ultranza de la poda inmisericorde de entidades superfluas. Apoyado en un concepto elemental de *numerabilidad* — que implica unidad y singularidad — y en la mera división de las cosas reales en simples y compuestas, Ockham no duda en sentenciar que en las criaturas no se da distinción formal alguna y que no es imaginable que en Pedro haya una humanidad o naturaleza distinta en algún modo de Pedro [15]. La falta da clarificación terminológica y la consiguiente pobreza significativa de los términos que vertebran el pensamiento ockhamiano enclaustran a éste en unos causes demasiado estrechos para entrever siquiera la posibilidad de que una realidad individual solo pueda ser lo que es merced a su participación en realidades "envolventes" que, siendo distintas, no le son distantes, y, manteniéndose irreductibles, le son más íntimas que su propia intimidad.

Si se les a Ockham sobre el telón de fondo de un análisis pormenorizado de los diversos modos de realidad que ofrece el entorno humano, se advierte con desazón que su idea del universal y de la sustancia no supera el nivel elemental de un *cosismo* excesivamente tosco. "... Ningún universal es sustancia de cualquier modo que se la considere. De ahí que la consideración del entendimiento no hace que algo sea sustancia o no lo sea" [16]. Esta tendencia al uso poco matizado de los términos impide a Ockham ver con claridad que, cuando se afirma que la *"natura"* "está" funda-

mentaliter en las cosas, quiere indicarse que se da en los singulares *por vía de dominio,* lo que implica un modo de *estar* específico y eminente, que solo el entendimiento — como facultad de penetración en lo metasensible — puede captar de modo adecuado. Que el universal se dé *fundamentaliter* en las cosas y *formaliter* en la mente no indica que se halle en lo singular a modo de una cosa inmersa en otra, y que sea elaborado por el entendimiento de modo autónomo, independiente. Las realidades relacionales (ambitales) no existen a modo de cosas, sino que se alumbran, como una luz o *splendor,* en el curso del *acontecimiento* mismo *interaccional.* Por eso se juzga que el universal en cuanto tal se da *en la mente,* expresión objetivista que quiere aludir a ese carácter *correlacional* antedicho.

Una teoría bien matizada de las realidades envolventes, axiológicamente relevantes, y de la participación activo-receptiva del hombre en las mismas nos permitirá orientar los temas del *eidos, ousia, especie* y *natura* de un modo eminentemente realista y fecundo. El mero jugar con las expresiones espaciales "intra animam" y "extra animam" — modo de atenimiento a la espacialidad empírica que es propio de mentalidades objetivistas — no puede aportar a este respecto solución válida alguna, pues la libertad de movimiento intelectual que abre no constituye sino mera agitación, toto coelo distinta de un auténtico movimiento hacia el develamiento de la realidad.

En el fondo, no es la orientación netamente cristiana de su pensamiento la que mueve a Ockham a jugar la carta de la atenencia al singular y de la aversión consiguiente a toda forma de "natura", sino la falta que en él se advierte de *auténtica movilidad intelectual* debida al uso indiscriminado de las categorías fundamentales. Para articular la *necesidad* inherente a la "natura" con la *libertad* del Ser Todopoderoso, se requiere un estilo de pensar metodológicamente adaptado a las realidades superobjetivas, meta-cósicas. Al nivel cósico a que se mueve Ockham, los conceptos adquieren casi automáticamente unos perfiles aristados que los vuelven opacos impermeables, inhábiles para dar cuerpo expresivo a la mutua imbricación de los campos de sentido.

En niveles superiores de realidad, la libertad y el orden no se contraponen, antes se complementan. Frente a la "necesidad" de la "natura" griega, Ockham impone el "contingentismo radical" (que a su juicio corresponde al "principio de la Omnipotencia divina"), según el cual entre las entidades naturales no media ningún nexo que la mente deba necesariamente aceptar. Esta falta de *orden* necesaria por parte de la realidad anula la objetividad del conocer en tal modo que — según Ockham — es posible "de potentia Dei absoluta" tener un conocimiento intuitivo de una cosa no existente. El orden que advertimos en la estructura de la realidad cósmica y del cual forman parte las "naturas" no ofrece — según Ockham — una necesariedad metafísica absoluta, sino que constituye la "potentia Dei ordinata". Frente a la confianza aristotélica en la solidez de los órdenes naturales y el valor entitativo de la sustancia, que encierra en sí mismo su razón de ser, Ockham — para salvar la ple-

na libertad divina de querer y de obrar — considera que ningún orden cósmico puede considerarse como reposando absolutamente en sí y fundando un conocimiento objetivamente válido del mismo.

Para coordinar esta relativa absoluteidad de los órdenes naturales y la libertad todopoderosa de Dios, se requiere un estilo de pensar mucho más matizado que el puesto en juego por Ockham, pensador cuyo acendrado sentimiento religioso no se vió asistido por un correspondiente sentido de la dignidad metafísica de los órdenes creados. Esta incapacidad coordinadora deja a Ockham sin más salida que la de negar la existencia de toda "idea separada" y toda "natura" inmanente al singular y polarizar su atención en torno a las entidades singulares vistas en toda su contingencia como objeto de la voluntad divina creadora. En su condición de realidades meramente fácticas, existentes *de hecho* pero sin el carácter de *absoluteidad* que parece ir adscrito a lo "eidético", lo "natural", lo "esencial-ideal" (por lo que implica de necesariedad, legalidad, *normatividad*), los singulares ostentan en todo momento una condición relacional de subordinación al Todopoderoso. De las dos vertientes significativas que muestra la *forma sustancial* (*eidos* y *morfé*), pasa al primer plano de la atención la segunda: la morfé, como *principio real de configuración*. La *forma* como *eidos* significa más bien el momento *específico, talitativo, definitorio* e *inteligible*, que, por estar en estrecha vencindad con lo *ideal-modélico*, parece conllevar un singular carácter de *necesariedad* que no se compadece, según Ockham, con la *libertad omnipotente* de Dios.

4. — TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Entendido el singular como una realidad *de hecho, contingente, dependiente* de Dios, carente de un carácter *esencial necesario* que pueda fundar un conocimiento *objetivamente seguro* del mismo, y considerado como la única realidad extrasubjetiva verdaderamente éxistente, Ockham renuncia a lo que confiere al conocimiento su capacidad de dominio sobre lo múltiple, a saber: la *forma* como *eidos*, la "natura" como instancia real aglutinante. El conocimiento humano — para ser riguroso — debe pasar de la mera *constatación de la existencia* de entidade *singulares dispersas* al descubrimiento de un cierto grado de *comunitariedad* entre las mismas. Ahora bien. Si el hombre está atenido — en su proceso cognoscitivo — a las realidades del entorno, y éstas son meramente singulares, ¿ cómo puede elevarse al conocimiento de su intervinculación? Ante esta grave aporía, provocada por la repulsa de las "naturae", Ockham decide quebrar el cordón umibilical que unía al sujeto cognoscente con la realidad y dejar de entender el conocimiento como una forma de *reproducción* del objeto en el sujeto. En adelante, la relación entre el conocimiento y la realidad conocida será una relación de *signo* a *objeto sinificado*. Tal función signitiva del conocimiento tiene un carácter menos *receptivo* que *activo* y supone un paso decisivo hacia la primacía del sujeto y su capa-

cidad expresiva. En este giro que va de la interpretación del conocimiento como *reflejo* de la realidad a la visión del mismo como *remisión signitiva* a las entidades del entorno jugó un papel decisivo el análisis del lenguaje, fenómeno prodigiosamente flexible que ostenta el poder de aludir a diversas realidades desde una peculiar situación de distancia, sin necesidad de hacerse presente en cada una de las entidades aludidas.

La palabra — tal como la considera Ockham — viene a significar una versión enfriada del universal, que, visto al modo realista, se refiere a realidades singulares *en las que debe hacerse presente.* Las palabras "hombre", "animal", "árbol", pueden ser predicados de diversas entidades singulares — Pedro, Juan, cabra, león, ciprés, olmo... — sin que éstas registren en sí mismas la presencia real de tales fonemas. Esta semejanza estratégica entre la palabra y el universal va a servir a Ockham de punto de apoyo para convertir la teoría del conocimiento en *filosofía del lenguaje.* Ockham no se detiene a considerar que lo decisivo en la investigación filosófica es el estudio de la realidad en cuestión, no la mera comparación de la misma con fenómeno semejantes. En el caso que nos ocupa, lo procedente hubiera sido examinar el modo peculiar de ser de las realidades que pueden estar presentes de modo eficiente en diversas entidades concretas sin perder su irreductibilidad. Ockham, sin embargo, se limita a subrayar, con notoria complacencia, la *afinidad entre el universal y la palabra*: "Por tanto, — escribe — el universal no está en la cosa, ni realmente ni subjetivamente, no más que esta palabra hombré, que es una cualidad, está en Pedro o en aquello que significa. Ni el universal es una parte del singular respecto del cual es universal, no más que un término es parte de su significado; pero, así como dicho término es predicado verdaderamente y sin distinción alguna de su significado, no por sí sino por su significado, así el universal se predica de su singular, no por sí sino por el singular" [17].

Ockham se reduce a constatar el *hecho* del poder signitivo del lenguaje sin reparar en la profunda significación metafísica que el mismo tiene tanto por su origen como por su alcance. Esta falta de atención al sentido más profundo del lenguaje como nexo de ambitalidades fundadas por el hombre en colaboración con la realidad que constituye su entorno nutricio deja al universal en una estrecha relación de semejanza con las palabras entendidas restrictivamente como *meros términos signitivos.* Nada ilógico que los pensadores para quienes las palabras implican una referencia a entidades universales, dotadas, si no de realidad en sí, al menos de un fundamento en la realidad, hayan interpretado esta concepción del universal como "nominalismo" o reducción del universal a nombres sin más función que la de aludir a di versos singulares. Si bien es justo afirmar — como Teodoro de Andrés [18] — que Ockham no reduce el universal a un puro *nombre* en su restringida acepción de *mero sonido* o *flatus vocis,* tampoco debe olvidarse que el nexo ockhamiano del universal y la palabra es realizado a nivel superficial, bajo el supuesto de que la palabra no ejerce sino una función *vectorial* de

remisión a los singulares. A esta significación meramente funcional se quiere aludir sin duda cuando se toma un concepto universal como un "mero nombre". El hecho de que Ockham intente por esta vía clarificar el problema de la universalidad de los conceptos no hace injusta — a mi entender — la calificación de "nominalismo", si por ella se entiende una posición filosófica que no concede al universal valor alguno de *realidad*, sino de mera *funcionalidad signitiva*.

Una y otra vez, acude Ockham al ejemplo de la relación entre la palabra y las realidades a que alude para clarificar la relación del universal y sus inferiores [19]. La idea de *signo* y significación polariza su pensamiento con un poder imantador no sometido a revisión alguna. Hoy día — tras detenidos análisis del signo, el símbolo, la función del lenguaje en el desarrollo de la personalidad humana y otros temas semejantes —, estamos preparados para tomar distancia frente a la teoría del signo e insertala con la debida serenidad en el conjunto de la vida personal humana. ¿Cómo es posible que el signo *remita* a una realidad diferente de sí y engendre la intelección de la misma? ¿Cuál es el impulso que mueve al hombre a buscar una realidad que todavía no posee? Este "problema del problema" — que tan varios y a menudo superficiales intentos de solución ha suscitado — confiere al tema del signo un agudo dramatismo ya que su poder de *remisión* implica un *salto* que es todo menos un hecho aproblemático. A mi entender, la capacidad significativa en general pende de la instalación activa del hombre en un contexto de *ámbitos de realidad* en parte asumidos y en parte co-realizados. Si falta esta instalación activo-receptiva, gradualmente creciente, no es posible significar ni entender los signos. Ya San Agustín, en su *De Magistro* [20] indicó que el *uso* de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas. *Uso* en este pasaje significa la cocreación de tramas de sentido.

El hecho de que Ockham haya intentado resolver el problema del conocer (conocer universal de realidades que aparecen como singulares) desde una *per spectiva lingüística* debido a su incapacidad para captar la riqueza de dimensiones que alberga la realidad concreta nos da luz para comprender las hondas razones por las que ciertas corrientes filosóficas se consagran casi en exclusiva al estudio de las estructuras lingüísticas pretiriendo en mayor o menor medida el estudio de la realidad. En el fondo de esta actitud alienta una falta de confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, cognoscitiva de la *flexibilidad interna* de lo real, de su *respectividad* e *interrelacionalidad*. La luz de inteligibilidad brota en la interferencia de elementos que se integran en conjuntos llenos de sentido. El lenguaje está constituido por interferencias de este género y es, en consciencia, un lugar privilegiado de alumbramiento de sentido. Pero ello no indica que *solamente* el juego lingüístico engendre auténticas significaciones válidas. Que un concepto para tener cabal sentido deba integrarse en el dinamismo significativo de la proposición — como unidad primaria del lenguaje — es sin duda exacto. Pero de ello no cabe

inferir que el lenguaje sea la *fuente originaria* del sentido de los conceptos. La inmersión de éstos en la dialéctica constelacional de la proposición los cargos de sentido y potencia su capacidad para expresar la riqueza de lo real precisamente porque la constelacionalidad del lenguaje se apoya y afirma en la *constelacionalidad originaria de la realidad,* que ha de ser vista en todo su interno poder de despliegue, su movilidad y creatividad. Si el lenguaje humano presenta una capacidad inagotable de creación de ámbitos fundadores de sentido, es porque el hombre despliege su vida personal en relación cocreadora con la realidad, cocreadora de mil ámbitos diversos, dotados de sentidos específicos.

9. El lenguaje seduce a quien lo contempla debido a su flexibilidad. Esta flexibilidad debe asumirla el hombre sin vaciar al lenguaje del profundo sentido que la confiere su vinculación a lo real. Para captar esta vinculación se requiere la capacidad de desbordar los precarios esquemas "real-ideal", "concreto-abstrato", y advertir en las realidades concretas modos diversos de espaciotemporalidad y, por tanto, de causalidad, que dan lugar a formas muy sutiles y fecundas de interacción. Si se conciben las realidades concretas como algo rígidamente delimitado, sus posibilidades de interacción serán casi nulas. Y el lenguaje con su poder de configuración de estruturas se presentará como muy superior en flexibilidad a lo real. Ahora bien. Cuando se entra en conocimiento del poder de irradiación que tiene lo real concreto y de su capacidad de interación y engranaje, se capta el nexo que media entre la *inmerción en la realidad* y el *don del lenguaje,* y se concede así a la filosofía del lenguaje su fundamento metafísico. Es penoso que algunas filosofías del lenguaje hayan surgido tras un proceso de vaciamiento del pensar por la imposibilidad de ver la unidad-en-diversidad que forman las realidades concretas-delimitadas y ciertos modos de realidad más fluidos e indelimitados.

Esta incapacidad para descubrir la existencia de realidades in-objetivas — tan reales y flexibles como indelimitadas con los modos cotidianos, toscos de delimitación — hace imposible al que la padece matizar debidamente los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia que se van en la relación del hombre con la realidad, y elaborar una teoría equilibrada de la *mediación intelectual.* Al no advertir que los modos de presencia se logran potenciando una forma de inmediatez con una forma de distancia — distancia de perspectiva —, se malinterpreta la *mediación* de los conceptos como *mediatización,* pasando por alto la posibilidad de que la *distancia* que inaugura la mediación no aleje al hombre del objeto del conocimiento, antes funde con él un modo de inmediatez-eminente o presencia. La inmediatez con lo real concreto que se consigue tras la anulación de todo elemento mediacional no supera el nivel de la *unidad fusional.* La inmediatez lograda a la distancia de perspectiva fundada por la mediación del concepto universal se da en el plano de la *unidad de interacción* o de *encuentro,* que es un modo de rigurosa *presencialidad.*

No cabe en el contexto de este artículo desarrollar ampliamente

estos temas. Su fin era apuntar la relación que se da entre el *concepto precario de lo real-concreto* y *la concepción unilateral del pensamiento filosófico como Filosofía del lenguaje.*

NOTES

1. Cf. Teodoro de Andrés: *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Gredos, Madrid 1969), p. 27. (Los subrayados son míos).
2. En su obra *Naturaleza, Historia, Dios,* X. Zubiri observa que el estudio del realismo neoplatónico de los universales es uno de los temas más importantes y urgentes de la investigación filosófica actual.
3. En mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors,* Guadarrama, Madrid, 1972, expuse con cierta amplitud cómo Ortega intenta desbordar la posición fijista del realismo mediante la *fluidificación* de lo *sustante,* sin advertir el hecho decisivo, y solo a primera vista desconcertante, de que la flexibilidad auténtica se da en medida directamente proporcional a la solidez entitativa.
4. Apoyados en los precisos conocimientos biológicos actuales, varios pensadores contemporáneos — J. Guitton, H. E. Hengstenberg, X. Zubiri y otros — dedican notables esfuerzo a estudiar la relación genética que media entre los individuos y la especie (proceso de "especiación" y "quiddificación"), y a clarificar los diversos modos de ser real los *seres individuales* y su *naturaleza específica.* Liberados de la interpretación logicista de la esencia como constelación de notas sidéticas que constituyen el modo de ser de una realidad, estos autores confieren a la esencia un poder no solo *talificante* sino *reificante,* con lo cual la escisión secular de existencia y esencia entra en vías de muy fecunda revisión. Dotados de sentido "existencial", eminentemente real, los conceptos de esencia y especie, el problema de vincular lo individual y lo universal, lo múltiple y lo uno es visto a una luz distinta y adquiere posibilidades más amplias de lograr una solución eminentemente realista, según la cual las "naturalezas" desbordan con mucho la condición de un mero universal elaborado formalmente por el entendimiento humano sobre un fundamento existente en la realidad extramental. Por ello la "referibilidad a muchos", aparte de su carácter signitivo, adquiere un carácter real y eficiente debido al papel que juega en el proceso activo de *especiación.* Se trata de un modo singular de *participación.*
5. No es suficiente indicar que el problema de la relación entre la "natura" y la diferencia individuante es de orden metafísico porque no afecta a "res" sino a "formalitates", ya que este término sugiere modos de realidad no-cósicos pero reales, cuyo estatuto ontológico debe ser cuidadosamente precisado. Aquí, la drástica división de *físico* y *metafísico* ejerce un influjo más bien envarante por lo que toca al análisis preciso.

6. Cf. *In Ium Lib. Sent.* d. 2, q. VI, D.
7. *In Ium. Lib. Sent.* d. 2, q. 7, F.
8. Cf. C. Giacon: *Gulielmo di Ockham*, Milano, 1941, pp. 342-5.
9. *In Ium. Lib. Sent.* d. 2, q. 7, E.
10. Ibid. texto S.
11. *In Ium. Lib. Sent.* d. 2, q. 6, P.
12. Ibid. P.
13. Ibid. Q.
14. Ibid. Q.
15. Cf. *Summa Logicae I*, cap. 16, Ed. Boehner, p. 51.
16. Ibid. p. 47.
17. *In Ium. Lib. Sent.* d. 2, q. 7, T.
18. O. cit. p. 71-72.
19. En la misma línea de superficialidad, Ockham tampouco se cuida de dar razón de la *significación natural* de los signos lingüísticos naturales. Se limita sencillamente a compararlos con fenómenos análogos: la relación que media entre el quejido y el dolor, la risa y la alegría, el humo y el fuego. De esta posición inicial, metodológicamente precaria, se deriva una teoría del concepto a todas luces insuficientes.
20. *Obras Filosóficas*, III, BAC, Madrid, pp. 616, 624.

4

METAFÍSICA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO

FILOSOFIA COMO FÉ RACIOCINADA

PROF. CASSIANO AGOSTINO CORDI

Na obra de Jean Piaget "Sabedoria e Ilusões da Filosofia" encontramos a seguinte afirmação: "... a filosofia tem sua razão de ser e deve-se mesmo reconhecer que todo homem que não passou por ela é incuravelmente incompleto" [1].

Essas palavras são realmente um grande conforto para todos aqueles que, ao folharem a obra, pensam encontrar nela uma condenação formal da filosofia por parte de uma orientação positivista ou neo-positivista.

Porém, na leitura mais atenta do texto, podemos ver que Jean Piaget não se refere a uma filosofia em sentido clássico, mas num sentido contemporâneo de radical diferenciação da ciência. A filosofia nunca atinge o verdadeiro conhecimento, entendido no sentido de objetividade científica.

A filosofia para Piaget é uma "... fé raciocinada" [2] e sua utilidade na cultura humana é justificada enquanto "... é indispensável aos seres racionais para coordenar as diversas atividades do homem" [3]. De fato, um homem que não coordena a sua vida, os seus valores, é imaturo.

Para melhor compreendermos esta concepção de Jean Piaget é interessante ver o método que a "fé raciocinada" usa: "Quando se trata de problemas metafísicos, referentes à coordenação dos valores julgados essenciais e implicando, pois, elementos de convicção ou de fé, a reflexão especulativa permanece, é verdade, como o único método possível; mas, permanecendo ligada à inteira personalidade dos pensadores, ela conduz ao que se deve denominar uma sabedoria ou uma fé raciocinada, e não é um conhecimento do ponto de vista dos critérios objetivos ou interindividuais de verdade" [4].

O método é a reflexão especulativa que porém nunca vai conseguir transcender a subjetividade do pensador, tornando-se então uma sabedoria apenas, algo de utilidade pessoal sem pretensões maiores.

O autor vê como confirmação da sua idéia de filosofia "... a surpreendente dependência das

correntes filosóficas em relação às transformações sociais e mesmo políticas" [5]. Fato aliás que o impressionou muito durante a sua evolução cultural e que o determinou para outros campos de maior objetividade.

O valor da filosofia assim concebida não se reduz a uma mera expressão de crenças ou intuições. Mas "... é uma tomada de posição raciocinada em relação à totalidade real" [6].

Devemos dar a devida atenção ao valor do termo "raciocinada": "O termo "raciocinada" opõe a filosofia às tomadas de posições puramente práticas ou afetivas ou ainda às crenças simplesmente admitidas sem elaboração reflexiva: uma pura moral, uma fé, etc." [7].

Constatamos com o autor que a filosofia é útil, possui o método reflexivo e é fruto de raciocínios maduros. Será que a filosofia assim concebida nunca vai conseguir superar a subjetividade, a limitação do pensador ao ponto de se tornar mera auto-justificação de crenças pessoais?

Parece que Jean Piaget está conformado com estas conseqüências pois coloca como protótipo do filósofo aquele que "... consegue conciliar para si as normas de seu saber e as de sua fé, qualquer que seja ela..." [8]. É impressionante a última parte desta afirmação "qualquer seja ela", pois a razão em filosofia seria apenas uma justificação de crenças as mais estranhas, diferentes, ligadas ao tempo e ao espaço sem nenhum critério além do equilíbrio interno do filósofo evitando "... o desmembramento da sua personalidade, tal que, de um lado ele se limite constatar, raciocinar e verificar e de outro, contente-se em acreditar em valores que o engajem e orientem, mas sem poder compreendê-los" [9].

Como confirmação deste pensamento para estabelecermos o objeto da filosofia citaremos mais uma vez o autor para que não haja dúvidas quanto à nossa interpretação: "... o homem vive, toma partido, crê numa multiplicidade de valores, hierarquiza-os e dá assim sentido à sua existência por opções que ultrapassam sem cessar as fronteiras do seu conhecimento afetivo. No homem que pensa, essa coordenação só pode ser raciocinada, no sentido que, para fazer a síntese entre o que acredita e o que sabe, só pode utilizar uma reflexão, seja prolongando seu saber ou opondo-se a ele num esforço crítico para determinar suas fronteiras atuais e legitimar a colocação de valores que o ultrapassam. Essa síntese raciocinada entre as crenças, quaisquer que sejam, e as condições do saber é o que chamamos uma "sabedoria, e tal nos parece o objeto da filosofia" [10].

Na filosofia como sabedoria achar-se-iam unidos os elementos de razão e de opção pessoal: "O termo sabedoria nada tem de intelectualista, já que implica numa tomada de posição vital. Também nada tem de limitativo sob o ponto de vista do exercício do pensamento, pois comporta que essa tomada de posição seja raciocinada e não simplesmente decisória" [11].

Dentro desse contexto conceitual podemos fazer várias reflexões que não foram diretamente abordadas pelo autor visto que sua obra é essencialmente voltada à crítica das intromissões dos filósofos no campo científico, assim

como das relações corretas entre filosofia e ciência.

Se bem entendemos o texto, poderíamos afirmar que a filosofia nasce como uma tentativa de justificação de uma fé já vivenciada ou de uma necessidade interna de união entre o em que se crê e o que se pensa ou, finalmente, para superar uma incoerência entre crença e ação.

Todas estas atividades que condicionariam o nascimento da filosofia supõem uma idade suficiente para assimilar inconscientemente um número indefinido de crenças que marcam de forma insofismável uma constelação de evidências, de convicções que servirão de fundamento para a raciocinação ou sabedoria pessoal. A sociologia do conhecimento veio provar abundantemente estas afirmações.

Sendo assim, a filosofia dentro desta visão, mergulha numa artificialidade, enquanto nada de novo traz além da integração subjetiva entre o conjunto de crenças e o saber. Poderíamos dizer que nada de substancialmente novo pode ser encontrado pelo filósofo além de uma confirmação teórica de uma atitude vivencial. Isto seria um artifício da razão beirando o abismo da racionalização, ou caindo realmente nele.

A nosso ver, esta colocação de filosofia, de alguma forma, acaba tornando esta atividade humana uma espécie de mito. Pois no mito existe uma estática de racionalização cuja finalidade é dar uma solução ao problema existencial que satisfaça imediatamente a situação angustiosa da pergunta, não importando sua veracidade, mas apenas sua dimensão de alívio interno.

A artificialidade, a racionalização e o mito seriam as características então da sabedoria entendida como fé raciocinada, sem nenhuma possibilidade de tentar uma intersubjetividade que possa dar critérios objetivos de verdade.

A fé raciocinada assim descrita reduziria a filosofia a uma seqüência de testemunhos subjetivos.

A nosso ver, estas conseqüências não correspondem à realidade.

A fundamentação racional não é um trabalho neutro. Todo trabalho racional envolve uma dinâmica interna que coloca numa instabilidade constante a sua união com a crença. A raciocinação nunca é estática e tende para o aumento constante de argumentações, de novas relações, de deduções, etc.

Este crescimento interno conhece várias etapas, vários estágios numa escala diferenciada de saturação. A raciocinação obedece à lei da bola de neve que cresce sempre mais, envolvendo cada vez mais e mais elementos de fundamentação das crenças até criar um estado tão grande de saturação do sistema que começa manifestar sua artificialidade e a fragilidade dos seus elementos básicos desmascarados como crenças meramente subjetivas, ligadas ao espaço e tempo.

O primeiro sinal de uma fé raciocinada em última fase de saturação, certamente é o ilogismo. Percebe-se como a raciocinação passa para a racionalização, sacrificando-se a lógica ao desejo decisório da vontade prisioneira da crença. É claro que para quem está defendendo uma crença em um clima de saturação-ilogismo

nem percebe o seu desvio, sendo portador de uma cegueira das mais perigosas: aquela da inteligência que perdeu a luz do bom senso.

A saturação dinâmica da raciocinação é um fator altamente positivo dentro do pensamento humano enquanto fornece condições de renovar as concepções fundamentais que asfixiam o crescimento. Poderíamos até afirmar que filosofia não é uma fé raciocinada, mas pelo contrário, é uma fé irracionalizada.

Estaríamos de acordo em dizer que não existe uma fórmula de saturação, mas que a saturação é algo percebido pelo gênio filosófico que é capaz de colocar-se de fora do sistema e captar a saturação enquanto saturação. É algo que acontece sem podermos formular uma lógica de descoberta.

Existe uma dialética entre fé e razão. Uma dialética fecunda que gera a angústia na sabedoria. A sabedoria seria o ambiente inicial de uma filosofia, um primeiro estágio. O verdadeiro filósofo trabalha no angustioso cemitério das sabedorias mortas por hiper-saturação racional. Nestas circunstâncias o filósofo tentará uma nova fundamentação, mais radical, mais pura, mais humana, que será entregue aos consumidores de filosofia, isto é, aos sábios, entre outros.

Falamos "mais pura". Este conceito envolve crescimento para uma meta; um galgar os degraus de uma aproximação de algum ideal. Estamos supondo um critério de diferenciação entre os menos perfeitos e o mais perfeito que se fundamenta na intuição de um poder humano de superar-se e progredir para metas sempre mais elevadas.

Em que se apóia esta intuição?

Uma das descobertas mais marcantes da nossa época segundo o nosso ponto de vista foi o conscientizar que as intuições não são dados primordiais do nosso ser, mas "... um misto cuja análise revela os dois componentes ainda indiferenciados de experiência e de inferência dedutiva"[12]. Esta revelação da epistemologia genética parece ter colocado de repente em situação de hiper-saturação vários sistemas filosóficos, ou melhor, sabedorias.

Vejamos então a intuição do progresso da filosofia em tentar novos rumos sobre as cinzas das sabedorias. Quem pode garantir que o novo rumo tomado seja algo "melhor"? Donde vem este otimismo de crescer para um ideal de absoluto? Como justificar esta intuição de que damos um passo a frente?

Se fizermos uma análise histórica deste otimismo poderemos ficar surpresos ao descobrir que seu fundamento é uma experiência, uma evidência comum ao ambiente ocidental devido às crenças cristãs. Este aspecto evolutivo e otimista do progresso cultural em última análise é ligado diretamente a elementos religiosos.

Se assim for, o que seria então a filosofia?

Partindo deste contexto conceitual de crítica da definição dada por Jean Piaget e tentando evitar otimismos de origem cristã, seríamos levados a fornecer a seguinte resposta: Filosofia é a sentença que condena os gênios do pensamento a revisar e reformular os princípios-crença nas crises de hipersaturação.

Dentro deste discurso achamos que seria interessante fazer alguma inferência da definição dada, com a filosofia cristã.

A filosofia, como a definimos, é essencialmente pagã. Faz parte do homem sem quadro de princípios a serem respeitados em todas as circunstâncias. É alguém que duvida de tudo e de acordo com as circunstâncias históricas e culturais vive o trabalho de Penélope: na noite da incerteza coloca novos princípios que serão desfeitos pela luz crescente do dia da saturação racional.

Mais que um crescimento filosófico, notamos uma repetição histórica de fazer e desfazer. De forma, pode ser, mais sofisticada, mas no fundo o círculo sempre é o mesmo sem nenhuma garantia de mudanças qualitativas.

A filosofia penelopiana não pode ser restrita, nem ajudada por critérios negativos cristãos. O verdadeiro filósofo é um homem pagão. Nada aceita sem admitir revisão; nada estabelece sem abrir a possibilidade de no futuro, chegar a uma conclusão contrária; nada tem como ponto de referência absoluto e definitivo. É o homem só, sem religião. É um ser condenado a construir-se e destruir-se sem descanso, sem sossego, sem resultados definitivos.

A verdadeira filosofia segundo muitas correntes contemporâneas é aquela que assiste realmente à morte do homem, com um desejo de tudo reformular sem saber em que direção.

A filosofia penelopiana é escrava da história.

O cristão em nossos dias não pode acompanhar os filósofos atuais no seu caminho autêntico. Segui-los seria levar dentro de si a contradição.

O filósofo admirado pelo mundo atual é aquele descompromissado com princípios religiosos. É o filósofo pagão que procura pelas suas forças apenas responder por responder, não escondendo o lúdico imanente que existe na filosofia.

A razão desligada da fé religiosa naturalmente se envolve com projetos de auto-salvação, uma a u t o n o m i a de fundamentação existencialmente inconcebível para um cristão autêntico.

Certamente muitos dirão que a filosofia cristã é uma realidade constatada historicamente.

Vamos confessar o que é na essência a filosofia cristã. Ela não pode admitir uma revisão, uma reformulação dos seus princípios de fé. Não é uma filosofia. É uma consumidora de filosofias. Seria mais uma sabedoria de tipo especial, pois quando fica super-saturada não pode modificar as bases e então procura novos sistemas mais atuais para poder manter em união os seus dogmas com os problemas culturais novos.

A filosofia cristã procura um equilíbrio entre crença cristã e certas formulações racionais. Isto não é filosofia, mas usar das filosofias mais próximas para manter a mesma sabedoria.

O filósofo cristão é em última análise, uma contradição.

A verdadeira filosofia é penelopiana, sem saída, desesperadora, esperando alguém que ainda não chegou.

Para os cristãos Alguém chegou.

CITAÇÕES

1. Piaget Jean, *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*. Trad. Zilda Abujamra Daier, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969, pp. 7.
2. Ibid., pág. 8.
3. Ibid., pág. 5.
4. Ibid., pág. 19.
5. Ibid., pág. 20.
6. Ibid., pág. 44.
7. Ibid., pág. 44.
8. Ibid., pág. 24.
9. Ibid., pág. 48.
10. Ibid., pág. 197.
11. Ibid., pág. 197.
12. Ibid., pág. 113.

EXPERIENCE ET TRANSCEDANCE SELON M. BLONDEL

PETER HENRICI S. J.

Avec cette brève comunication, je voudrais commémorer un autre jubilé de cette année riche en dates mémorables: le 25°. anniversaire de la mort de Maurice Blondel, survenue le 4 juin 1949. Cette date ne devait pas passer inaperçue — non seulement parce que Blondel est sans doute le plus grand des philosophes catholiques de ce siècle, mais surtout parce que sa pensée recèle encore des virtualités capables à répondre à nos préoccupations philosophiques actuelles.

Une des préoccupations, la plus fondamentale peut-être, est la question de l'accès à la transcendance. Tous les problèmes particuliers s'estompent aujourd'hui devant cette difficulté de fond. Par le développement de la pensée moderne l'accès même à la transcendance semble s'être éboulé — en pratique pour la plupart de nos contemporains, en théorie pour les philosophes.

Traditionnellement deux voies d'accès avaient été tentées l'une après l'autre, que l'on pourrait caractériser brièvement comme la voie de la transcendance donnée et celle de la transcendance *posée*. La première trouvait la transcendance dans la donné même. Selon cette conception, on n'avait qu'à ouvrir les yeux, on aurait perçu les êtres qui nous sont donnés et, a travers eux, l'être même qui se donne à nous. Cet accès pourtant est fermé desormais pour qui n'admet plus que l'être soit immédiatement donné, pour pour qui le donné, c'est tout au plus la "chose" (la *res*) ou l'idée, ou l'impression, ou le fait scientifique, mais non pas l'être. Il y a bien pour lui un horizon de choses données, mais cet horizon ne s'ouvre nullement sur une transcendance.

C'est pourquoi une deuxième voie d'accès a été tentée, celle de la transcendance *posée*. Transcendance au donné est mon acte qui, par sa structure d'accueil, ouvre la possibilité que quelque chose me soit donné, et qui, par son initiative de conceptualisation ou d'affirmation, constitue le donné

en objet. Ce n'est là encore qu'une simple transcendantalité, non pas une transcendance véritable; mais il est possible de montrer comment elle s'oriente et se constitue à son tour par rapport à la transcendance. Si l'analyse Kantienne de la connaissance c'est limité à la connaissance c'est limité à la seule transcendantalité du sujet, Descartes avant lui, les idéalistes après lui, et finalement les néoscolastiques qui suivent le P. Maréchal ont insisté sur ce rapport constitutif du transcendantal au transcendant. Leur pensée montre aussi, il est vrai, l'impasse où cette voie peut conduire: Le transcendant ainsi découvert risque facilement de n'être autre que le sujet porté à l'absolu, le Moi transcendant de l'idéalisme.

Face à ces impasses, la pensée blondélienne nous propose une troisième voie d'accès à la transcendance, que j'appellerais la voie de la transcendance *ad-opté* par un jeu de mots qui s'éclairera tout de suite.

1. Cette voie prend son départ d'une intégration des démarches des deux premières vois dans une philosophie de l'action. L'action, insertion réalisatrice de mon acte dans le monde du donné, est le lieu privilégié de l'experience: le résultat de mon agir, l'action réelle, est une donnée qui me prend quelque chose, une donné dont je puis déchiffrer les sens, puisqu'elle répond (au sens plénier de ce mot) à une initiative partie de moi. L'experience ne se constitue donc pas comme le voulait Aristote, par la seule répetition des perceptions; elle suppose un apport a priori de la part du sujet, mais cet *a priori* n'est pas une simple *forme* de receptivité ou de synthèse, comme le supposait Kant; il s'agit au contraite d'une *initiative pratique* toute concrète, d'un projet d'action.

2. Ceci étant, nous pouvons définir notre action non seulement comme le lieu privilégié de l'experience, mais comme l'instrument d'une veritable *expérimentation* c'est-à-dire d'une expérience prevue et provoqué. Le jeu de l'expériment entre hypothèse et vérification se joue en toutes nos actions — et cela veut dire qu'il se joue en notre être en tant que celui-ci déploie necessairement (agere sequitur esse) en un agir.

Or, c'est dans ce jeu, positiviste si l'on veut, entre hypothèse et vérification que Blondel découvre l'accès à la transcendance. En fait, le projet d'action (l'hypothèse) et le résultat donné (la vérification) se transcendant mutuellement, sans jamais coincider en une identité sans faille. "Dans notre connâissance, dans notre action, écrit Blondel, il subsiste une disproportion constante entre l'objet même et la pensée, entre l'oeuvre et la volonté. Sans cesse l'idéal conçu est dépassé par l'operation réelle, et sans cesse la réalité obtenue est dépassé par un idéal toujours renaissant. Tour à tour, la pensée devance la pratique et la pratique devance la pensée; il faut donc que le réel et l'idéal coincident, puisque cette identité nous est donnée que pour nous échapper aussitôt... Comme deux mouvements d'une vitesse périodiquement inégale se fuient et se rapprochent tour à tour pour coincider en un point il semble que toutes nos démarches oscillent autour d'un point, de coincidence où elle ne se tiennent jamais quoiqu'elle y passent sans cesse" (L'action 1893) p. 344-45.

La non-coincidence ainsi décrite ne se limite donc pas aux experiences particulières; elle traduit aussi l'experience globale de notre existence: nous ne sommes jamais exactement ce que nous voulons être, et nous ne voulons jamais pleinement être ce que nous sommes.

3. Forts de cette analyse de notre expérience, nous pouvons maintenant reprendre le problème de l'accès à la transcendance. Il n'est à chercher ni du côté du donné puisque celui-ci est constamment transcedé par la transcendentalité du projet subjectif, ni seulement du côté du sujet, qui a toujours à apprendre du nouveau par le résultat imprévu. Mais, sans sortir de l'expérience, l'accès à la transcendance se trouve dans la recherche même de la parfaite coincidence qui, par ce qu'elle a de fondant et d'inattingible, se révèle authentiquement transcendance, aussi au sujet qu'au donné[1]. Or ce passage à la transcendance n'est ni continu ni inévitable; Il s'agit d'une *récherche* à un point de *faille indépassable,* c'est-à-dire plutôt d'une disposition d'ouverture à l'intérieur de l'expérimentation même que d'un processus investigation destiné à arriver jamais à son terme. Ici donc, une *option* continuelle de type éthique s'impose: Face à cette non-coincidence qui semble faire l'essence même de notre expérience, il est possible néanmoins de se contenter des leçons partielles de cette expérience assez riche pour emplir une vie entière; mais cette option enterdira tout accès à la transcendance. Ou bien on se décidera d'affronter la faille congénitale de toute notre expérience — quitte éventuellement à s'aventurer dans une recherche sans fin. Voici pourquoi j'ai appelé cettre troisième voie celle de la transcendance "ad-optée": elle consiste en une option qui se porte vers la transcendance, qui "l'avise" sans pretendre l'atteindre.

Cette voi est caractérisée par une espèce de circumincession entre l'éthique et la métaphysique: c'est une option éthique qui non seulement ouvre l'accès à mais proprement constitue la connaissance métaphysique, puisque celle-ci est moins connaissance d'un objet qu'une attitude de connaissance. Il n'y a donc pas de métaphysique sans une éthique. Mais inversémment, la décision éthique fondamentale porte précisement sur l'adoption ou le refus de la métapysique; il n'y a donc pas d'éthique sans une visée métaphysique.

4. Cette circumincession entre éthique et métaphysique doit pourtant se compléter par le rapport à un troisième terme, celui de l'experience religieuse. L'option elle-même pour ou contre la transcendance constitue, en effet, une espèce d'éxperimentation à la seconde puissance. L'Hypothèse ou le projet du sujet qu'elle essei de réaliser, est l'existence même de la transcendance. La vérification de cette hypothèse n'est pas et ne peut pas être une donnée d'experience particulière, mais tout au plus une certaine qualité des expériences dans leur ensemble, de l'Expérience existentielle globale, si l'on veut: un plus ou moins de richesse, de profondeur, de précision d'intelligibilité de ces expériences. Voici pourquoi cette experimentation, qui porte sur la qualité d'experience des experiences particulières, pourrait s'appeler une expérimentation trans-

cendentale. Elle comporte, comme nous l'avons dit, une véritable vérification n'est pas objetivable comme les vérifications de premier degré et, par là, elle est incommunicable et, si l'on veut, non cientifique; il s'agit d'une vérification invérifiable.

Or l'expérience religieuse, qui nous fait savoir que le Transcendant, la coincidance divine inattingible et irréalisable par nous, est pourtant pret à *se communiquer* de sa propre initiative gracieuse, du moment que nous consentons à l'ad-opter — cette expérience religieuse me semble être le type même de l'expérimentation transcendentale. Elle ne constitue pas une experience particulière à coté des autres, mais bien une certaine qualité de l'experience existentielle globale. Elle jouit par là, aussi invérifiable qu'elle soit, d'une certitude et d'une intelligibilité non commensurables avec celles des expériences particulières.

Si cette vue sur l'expérience religieuse est just, il en résulte que cette expérience repouse à son tour sur une option éthique — voici un point d'importance pour la question du salut des non-chrétiens — et qu'elle est, non seulement l'accomplissement, mais la véritable réponse que reçoit la recherche ouverte de la connaissance méthaphysique. Partir de l'expérience pour y chercher un accès à la transcendance, nous aurons ainsi trouvé *le* transcendant par l'option de l'experience religieuse.

NOTE

1. A ce point, l'analyse blondélienne rejoint la tradition métaphysique la plus classique. Dieu n'était-il pas défini toujours, d'une manière ou d'une autre, par l'identité parfaite: noesis noesios ipse est suum esse causa sui, identité de l'identité et de la non identité?

ASPECT ÉTHIQUE DU SAVOIR

PROF. DR. HANS PFEIL

Au Moyen-Age aussi bien qu'à l'époque de l'antiquité l'on savait que non seulement l'action pragmatique mais pour ainsi dire l'action au sens théorique était soumise à *un barème éthique.* C'est pour cela que l'on cherchait à atteindre un haut degré de vertus éthiques, les capacités de l'individu dans ses actions d'ordre éthique mais l'on aspirait également aux *vertus dianoètiques,* c'est-à-dire aux capacités de l'individu apte d'atteindre à la connaissance, en d'autres termes d'acquérir l'habilité et la disposition d'exercer les facultés de la connaissance de façon équitable et sans effort.

Thomas d'Aquin aussi s'efforce de trouver une éthique du savoir. Dans sa summa theologica [1] il fait la différence entre la negligentia, curiositas et studiositas. Il s'agit de négligence ou d'indifférence lorsque l'on cède aux impulsions de son corps d'éviter les efforts qui sont implicites à une acquisition du savoir. L'indifference empêche l'acquisition du savoir. C'est pour cela que l'on peut désigner cet état de choses comme "vice par omission" (vitium per defectum) qu'il s'agit de vaincre, en dépit des efforts physiques de céder aux désirs de l'âme qui — selon sa substance même — demande à atteindre à la connaissance.

Le désir naturel d'acquisition de connaissance peut se manifester dans des formes fort différentes. Si celui-ci n'est toutefois pas tempéré (temperantia) en dépassant l'ordre établi du savoir, l'on doit parler de curiosité (curiositas), qui est par définition un vice par l'excès même qu'il comporte (vitium per excessum). Si par contre le désir de connaissance est tempéré en visant l'ordre juste du savoir, alors il s'agira de la vertu de la soif de la connaissance ou de l'amour de l'étude (studiositas). Ainsi — selon S. Thomas — la *soif de la connaissance* serait l'attitude vertueuse qui vise de manière tempérée des buts justes et qui se trouve à mi-chemin entre les deux extrêmes de l'indifférence et de la curiosité qui représentent un vice.

A présent la question se pose de l'ordre juste du savoir. Quels sont *les buts valables* sur lesquels doit se diriger la soif de la connaissance? Cela menerait trop loin de traiter ici en détail la réponse de S. Thomas. Elle contient des indications précieuses non sans être tributaire d'une certaine définition théologique unilatérale du savoir qui fut caractéristique pour le Moyen-Âge.

De même on ne peut rappeler que brièvement *Max Scheler* qui vers la fin de sa vie s'est préoccupé de la question des différentes manières de l'acquisition du savoir dans plusieurs de ses écrits. Comme à l'époque il était d'avis que l'homme soit un être vivant qui procure de l'énergie à l'esprit, d'autre part un être d'esprit qui est capable d'influer la vie d'idées et finalement un combattant aux cotés de Dieu, Scheler distinguait en ce qui concerne l'origine, la méthode et le but, trois sortes d'acquisition du savoir, c'est-à-dire la connaissance dominatrice, la connaissance éducatrice et la connaissance s a l v a t r i c e. Dans mon livre "Que faut-il savoir" ("Was sollen wir wissen?", Augsburg 1963) j'ai procédé à une évaluation critique de cette interprétation de l'homme et des différentes manières d'acquérir le savoir et j'ai attiré l'attention sur les failes de ces théories.

Ainsi la nécessité s'impose de revenir sur la question. Le point de départ est le suivant: L'acquisition du savoir est une capacité déterminée de l'homme et les buts de cette acquisition du savoir coincident avec les aspirations de l'homme c'est-à-dire s'y intégrer parfaitement. Pour reconnaître les b u t s de l'acquisition du savoir il est de ce fait indispensable que nous soyons tout d'abord au clair sur les aspirations de l'homme et comme celles-ci dépendent de leur côté de l'essence même de l'homme il faut auparavent la definir. Si l'on fait abstraction de ces questions fondamentales ou si l'on prend comme point de départ une image de l'homme erronnée — consciemment — ou inconsciemment — en établissant tout de même des programmes scolaires et des plans éducateurs, il n'est point étonnant que ceux-ci manquent leur but en faisant abstraction des aspirations véritables de l'être humain.

L'ESSENCE DE L'HOMME

En ce qui concerne l'essence de l'homme, on peut se dispenser à en parler en ce lieu d'une façon détaillée. En considération l'homme sous l'angle des sciences naturelles nous nous rendons à l'évidence que l'homme est un être vivant qui se distingue d'autres être vivants parce qu'il ne dépend pas seulement de l'environnement mais qu'il le domine d'autre part. L'homme est un *être supérieur à la nature* pour qui l'objectivité et la libérté sont caractéristiques. En le considérant sous l'angle des sciences philosophiques et théologiques il devient évident qu'il possède une âme spirituelle et qu'il est en mesure grâce à ses facultés spirituelles de pénétrer dans le domaine supérieur de la culture en la développant. L'homme est un *individu capable de créer la culture.* Finalement, en adoptant une position métaphysique il devient évident qu'il n'existe pas par lui-même et qu'il n'est pas un Dieu-en-devenir, mais une créature de

Dieu. Mais contrairement aux autres créatures de ce monde visible il prend connaissance de Dieu soit d'une façon naturelle (à travers des données qui se rapportent en définitive à l'origine de ses données) soit de manière surnaturelle (par la révélation divine explicite). L'homme est un *être conscient de Dieu.* Ainsi l'homme est un être supérieur à la nature, un individu capable de produire la culture et une créature consciente de Dieu. Pour cela on pourrait simplement utiliser les expressions courantes dans le domaine de la philosophie: l'homme est *être existence et transcendance.*

Bien sûr, avec ces définitions on ne veut pas stipuler trois parties ou couches différentes dans l'homme, au contraire, elles sont intimement liées en s'intégrant partiellement. Même si eles s'entrecoupent, même si les frontières sont indéfinies, elles font malgré tout partie de la *totalité* de l'être humain. L'homme n'est ni tout à fait l'un, ni tout à fait l'autre. Il est être *et* existence *et* transcendance.

En même temps il s'agit de respecter une échelle de valeur. La supériorité à la nature de la part de l'homme est basée sur sa personnalité et celle-ci atteint son point culminant dans la conscience de l'existence de Dieu. Par conséquent *l'échelle de valeur* de la définition de l'essence est la suivante: transcendance, existence et l'être.

LE BUT DE L'HOMME

Le but de l'homme dérive de l'essence même de l'homme. Il doit viser ce qui est bon et digne d'effort en ceci ou cela, mais en considérant l'accomplissement de son être, car son but véritable consiste dans *le développement de ses facultés et dans la réalisation de toutes les données de son être,* en d'autres termes dans la réalisation et le développement de toutes les possibilités innées selon le niveau particulier de son être. Cet effort envers l'accomplissement et les effets de la réalisation doivent être tangibles — au premier abord — d'une façon extérieure ayant rapport aux biens d'autrui, de telle sorte qu'il en résulte le dévouement aux choses matérielles, aux hommes et à Dieu qui correspond à leur valeur. Ensuite, il importe de tourner le regard à l'intérieur du "moi" tout en considérant son maintien propre, son perfectionnement et la réalisation de toutes ses facultés.

Selon ces considérations fondamentales l'homme en tant qu'être supérieur à la nature se doit d'intervenir dans le cours de la nature de façon souveraine, en la mettant à son service. Sa tâche consiste précisement en ceci: se rendre *maître de la nature,* pour s'appliquer à édifier une civilisation, surtout dans le domaine de l'économie, de la technique et dans le but de conserver et de faire progresser sa propre vie. Pour autant que l'homme soit ainsi devenu une "personne" capable d'assumer une culture spirituelle, également capable de la créer, il sera le *créateur d'une telle culture de l'esprit* devenant par là-même une p e r s o n a l i t é vraie de haute valeur. Finalement, l'homme est une créature consciente de Dieu et c'est pour cela que sa tâche sera celle-ci: devenir un *serviteur de Dieu* prenant soin de donner à la culture

un niveau supérieur et un sens religieux. Il s'appliquera dans ce sens de former une vie communautaire et publique tout en veillant à la sanctification de sa propre personne.

Bien entendu, ces aspirations s'entrecroisent et se conditionnent. Mais même s'ils s'entrecroisent de manière à ce que les lignes qui les séparent demeurent vagues, ces aspirations qui destinent l'homme en tous les cas font partie de l'*entité* du but de toute vie humaine. Il serait faux de poursuivre un but purement immanent-réaliste ou un but purement immanent-humaniste ou purement transcendant. Il faut que l'homme soit maître de la nature *aussi bien que* créateur de la culture *et* serviteur de Dieu.

D'autre part, il s'agit d'observer un *ordre des valeurs* réciproque. Tout comme la nature se trouve au-dessous de l'esprit, la domination civilisatrice de la nature demeure d'une signification secondaire en face de l'édification d'une culture spirituelle et communautaire qui correspond à la nature propre à la dignité de l'homme. La culture doit fournir la norme et le but pour la civilisation; le souci de former sa personnalité doit fournir la norme tout en posant les limites aux préoccupations concernant la vie que l'on veut conserver et développer. Pourtant toute culture spirituelle et tout effort de formation de sa personnalité trouvent leur limite et leur mesure dans la tâche principale de servir Dieu, c'est-à-dire de donner un sens religieux à la culture en fin de compte et de s'occuper de notre sanctification. Par conséquent, l'échelle de valeur des aspirations humaines est la suivante: serviteur de Dieu, créateur de la culture et maître de la nature.

LE BUT DU SAVOIR

Pour atteindre ou seulement viser ces buts, il est indispensable que l'homme sache beaucoup de choses. Pour utiliser encore une fois la terminologie susmentionnée, l'homme doit connaître *l'être*, c'est-à-dire la nature corporelle, vivifiée et animée qui est la sienne et qu'il trouve autour de lui y compris la connaissance des lois qui la dominent. De même, il doit savoir comment se comporter et comment s'y prendre pour dominer la nature. Il s'agit de plier la nature à ses désirs et ses buts tout en conservant et développant sa propre vie. Ensuite, l'homme doit se rendre conscient de *l'existence*, c'est-à-dire de la vie spirituelle de l'homme et de l'effet de cette vie spirituelle: la culture spirituelle dans laquelle les valeurs de la vérité, de la bonté et de la beauté trouvent leur réalisation objective. Il doit savoir en particulier ce qu'il est et quelle est sa position dans l'entité de la réalité. Il doit connaître son essence, ses capacités et ces buts de même que les moyens et les voies apropriées pour agir dans le domaine de la culture autour de lui selon ses forces pour pouvoir se façonner une personnalité. Finalement l'homme doit connaître *la transcendance*. Il doit avoir connaissance de Dieu en tant que créateur et maître et justicier et de l'intervention de Dieu dans l'histoire du salut. L'homme doit se rendre compte ce qu'il doit faire et ne pas faire pour rendre gloire à Dieu dans l'esprit, dans la vérité en donnant un sens

religieux définitif et en se sanctifiant lui-même.

Ainsi un triple but est posé au pouvoir de la connaissance de l'homme: un *but d'être* pour rendre possible l'édification d'une civilisation et l'épanouissement de sa propre vie par une connaissance approfondie de la nature et des moyens de la dominer; un *but d'existence* pour le rendre capable d'agir dans le domaine de la culture et de la formation de la personnalité par une connaissance approfondie de l'esprit; un *but de trancendance* pour connaître Dieu et le servir en vue de diriger l'action culturelle dans un sens religieux et en aspirant à la sanctification personnelle. En ce qui concerne ces buts de la connaissance il en va naturellement de même que de ce qui était dit pour les définitions de l'essence et des aspirations de l'homme. Ils resultent de la différence de l'angle sous lequel on les a regardés, pourtant on constate qu'ils ne sont pas complètement différents en ce qui concerne l'objet, au contraire, ils sont interdépendants et ils s'entrecroisent.

LES TROIS SORTES DU SAVOIR

Un triple but est posé aux efforts d'acquérir la science et par la suite d'efforts concentrés l'on atteint aux connaissances qui sont souvent utiles à deux ou trois buts mais qui sont au prime abord surtout dirigé *vers l'un ou l'autre de ces buts* et selon le rapport qu'ils ont primairement et surtout avec le but d'être ou celui d'existence ou celui de transcendance, ou peut les désigner comme science d'être ou comme science d'existence ou comme science de transcendance. Ainsi, en partant de trois buts de la science l'on aboutit à *trois sortes de connaissances.*

La *science d'être* est tout savoir de l'être et de l'influence de la nature inorganique et organique ainsi que de tout ce qui est nécessaire à l'utilisation de cette nature, tout pour la rendre profitable et tout pour la dominer ainsi que pour l'édification d'une culture matérielle et d'une civilisation. La science de l'ouvrier, de l'artisan, du technicien, de l'économiste etc, est une science d'être. Toutes les sciences naturelles comportent une science d'être.

La *science d'existence* est le savoir de l'être, de l'histoire et des résultats de la vie de l'esprit de l'homme, c'est-à-dire tout savoir qui se rapporte à la langue et à la formation communautaire, à l'art, à l'éthique, toute science de la culture et de l'édification de la culture y compris la science de la formation de la personnalité. La science de l'historien, du philologue, de l'artiste, du juriste etc. est science d'existence. Toutes les sciences de l'esprit et toutes les sciences idéalistes comportent la science d'existence.

Finalement, la *science de transcendance* est la connaissance de la relation spirituelle entre l'homme et Dieu, puis la connaissance de Dieu et de l'économie du salut ainsi que de tout ce qui est favorable à l'adoration de Dieu, à l'édification d'une culture religieuse et au salut de l'homme. Toute science d'une théologie philosophique (dans le cadre de la metaphysique) qui travaille avec les connaissances naturelles et toute science de la théologie chré-

tienne surnaturelle qui est basée sur l'acceptation de la révélation divine dans la foi est science de transcendance.

L'attribution des connaissances particulières à l'une des trois sortes de sciences doit être faite en considération du but de science sur lequel ils sont de prime abord dirigés principalement. Il n'est pas rare que les connaissances particulières sont ensuite et surtout au service d'un autre but de connaissance; d'autre part elles sont dotées d'une autre valeur de connaissance.

Puis, is s'agit de considérer que l'on peut détacher *trois parties* des trois sortes de connaissances sous un point de vue subjectif. Pour autant que la science d'être est directement nécessaire pour conserver et faire avancer notre propre vie, on peut l'appeler *science de vie.* Pour autant que la science d'existence est important d'une façon éminante pour la formation de notre personnalité propre, on peut l'appeler *science éducatrice.* Et cette science de transcendance qui est nécessaire à la sanctification personnelle, l'on peut appeler *science du salut.* Ainsi, science de vie, science éducatrice et science du salut forment trois parties des trois sortes de connaissance considérant les trois buts subjectifs de chaque homme.

Finalement, il faut souligner que l'on doit observer l'entité et l'échelle de valeur en rapport avec les différentes sortes de connaissance sous l'angle des trois parties susmentionnées. Un idéal de la connaissance purement immanent et réaliste, selon lequel il faut uniquement essayer d'atteindre la science d'être est tout aussi erronné qu'un idéal de la connaissance purement immanent et humaniste qui admet uniquement la science d'existence, ou alors un idéal de connaissance purement transcendant qui attribut uniquement une signification à la science de transcendance. Seulement *unifiés* les trois sortes de connaissance réalisent le but de la science humaine.

En ce qui concerne enfin *l'échelle de valeur* des différentes sortes de connaissance, elle s'établit selon l'échelle de valeur de la définition de l'essence et du but de l'homme: science de transcendance, science d'existence et science d'être. Et en ce qui concerne les trois différentes parties de la connaissance on distingue: science du salut, science éducatrice et science de vie.

L'IMPÉRATIF DU SAVOIR

Que l'on veuille bien excuser les distinctions et les déductions nombreuses qui pourraient sembler trop scolaires et peut-être même ennuyeusès. Pourtant cela était nécessaire pour justifier que la simple acquisition d'une science d'être (que l'on poursuit aujourd'hui presque exclusivement) ne suffit absolument pas à l'impératif humain du savoir.

Selon l'entité et l'échelle de valeur de la définition de l'essence et du but de l'homme ainsi que les trois sortes de connaissances chaque homme est tout d'abord tenu d'acquerir avant tout la *science de transcendance* en considérant particulièrement la science du salut nécessaire. La connaissance de Dieu, de sa volonté et de son action ainsi que du chemin qui conduit à Dieu et lequel doit être le nôtre est pour nous —

à cause de notre condition humaine — plus indispensable que toute autre science et nous engage davantage.

Ensuite, tout et chacun est tenu d'acquérir une *science d'existence* pour pénetrer la culture existente et son évolution historique et pouvoir collaborer, selon ses forces, à la conservation, à l'épanouissement et à l'approfondissement de cette culture. La science éducatrice est d'une importance capitale parce qu'elle montre à l'homme l'être et le devoir et les prémisses pour former un homme complet et majeur ainsi que pour former une personnalité mûre qui est conscient des liens qui l'unissent à la communauté.

Finalement, il s'agit d'acquérir une *science d'être* pour nous permettre de tenir bon en face de la nature et pour collaborer à l'édification d'une civilisation. La science de vie y est indispensable pour conserver et faire avancer notre vie propre.

Ce qui a été dit est valable pour tous les hommes. Mais en ce qui concerne l'*extension* de la connaissance à acquérir, l'obligation de chacun dépend de sa situation, de sa carrière qu'il choisit et qu'il poursuit. Il est entendu qu'une *science de transcendance* plus large et plus approfondie est nécessaire pour les théologiens que pour les représentants des autres professions. On peut s'attendre de la part des théologiens qu'ils cherchent en vérité à pénétrer profundément dans la sagesse de Dieu. Une obligation semblable n'existe pas pour les représentants des autres professions. Mais l'on pourrait au moins demander d'eux d'avoir une *science du salut* qui correspond à leur niveau social et culturel. Cela me semble déplorable chaque fois que l'on rencontre des medecins, des juristes, des professeurs, des journalistes et d'autres qui sont des maitres dans leur profession, mais qui ont des connaissances religieuses avec lesquelles un écolier à peu prés bien informé pourrait entrer en compétition. Ces intellectuels se font des idées sur la religion qu'un tel écolier pourrait refuter facilement.

Comme les représentants du clergé sont obligés de s'appliquer à acquérir une science de transcendance plus large et plus profonde que les laiques, on peut exiger de la part des représentants des professions intellectuelles une science d'existence beaucoup plus fondée que des représentants des professions civilisatrices. Les hommes de science, les artistes, les politiciens, les éducateurs etc. doivent bien connaitre la culture contemporaine y compris leur racine et leur développement dans le passé pour être capable d'agir de façon fructueuse pour la préservation, l'expansion et l'extension et l'approfondissement de cette culture. Si l'on ne peut pas dire la même chose des représentants des autres professions, il faut d'autre part qu'on exige au moins de tout homme une *science éducatrice* solide qui correspond au niveau de leur connaissances par ailleurs parce que celle-ci est la prémisse d'une véritable culture sociale de la personnalité. Goethe a dit à juste titre: "Chaque jour on devrait écouter au moins une petite chanson, lire un beau poème, regarder un tableau parfait et si cela était encore possible, dire quelques paroles raisonables." J'aimerais y ajouter: Chaque jour on devrait au moins pendant quelques minutes prendre

comme exemple un idéal dans le domaine éthique et examiner sa propre vie à la lumière de celui-ci en s'orientant à nouveau vers un but authentique.

En fin de compte les représentants des professions civilisatrices sont obligés d'acquérir une *science d'être* plus étendue et plus solide que les représentants des autres professions, tout en exigeant de chacun une *science de vie* suffisante.

Par contre, il ne faut pas viser une science qui ne correspond pas au but et lui serait contraire parce que cela ne sert pas à la civilisation, à la culture ou à la religion ou les contredit, ainsi être parfaitement renseigné sur les scandals du jour, la vie privée des acteurs, la vie familiale des monarques ou les résultats des compétitions sportives. D'autre part, une science qui ne correspond pas au but ne vaut pas la peine d'être acquise. Se vouloir renseigner la-dessus doit être désigné comme *curiosité pure*, et être curieux signifie enfreindre l'ordre et la juste mesure de tout désir de connaissance. Enfreindre l'ordre est d'autant plus grave qu'à travers le désir de science qui ne correspond pas au but fait perdre du temps et de la force nécessaire à l'acquisition d'une connaissance authentique. Ce qui est contraire à la civilisation, à la culture ou à la religion est carrément mauvais et doit être interdit.

Donc, il ne faut pas encourager dans tous les cas le désir de savoir et d'apprendre. Notre devoir d'acquérir des connaissances n'est pas identique à celui du tout-savoir mais le *devoir de se diriger vers une science ordonnée qui correspond aux buts de l'homme*.

Par conséquent, il faut refuser avec tout l'énergie voulue toutes les tentatives pour acquérir "une science éducatrice" basée sur le mépris ou même sur le refus de toutes les sciences non-techniques. Ainsi il faut refuter cette manière de former des spécialistes qui ne sont que cela tels qu'on les voit de nos jours un peu partout comme un idéal à poursuivre et tel qu'on les cultive en effet systématiquement dans certaines écoles et universités. D'autre part il faut refuser le bourrage de crâne avec une masse informe de matière à apprendre dans le sens d'un matérialisme didactique.

De même, il faut se prononcer *catégoriquement* contre le raz-de-marée de journaux, de revues et de livres et demander à chacun de choisir sa lecture avec la plus grande prudence. Le Pape Pie XII disait à juste titre: "Il ne peut pas y avoir de liberté de tout lire comme il n'y en a pas de manger ou boire n'importe quoi même s'il s'agissait de la cocaine ou du cyanure[2]". Tandis qu'il faut soigner la bonne lecture, il faut éviter la mauvaise comme la peste. En faisant une périphrase d'un dicton célèbre: Dis-moi ce que tu lis et je te dirai qui tu es. Une bonne lecture crée une bonne mentalité. Cependant celui qui s'adonne à une lecture sans valeur ou même repugnante avec insistance et plaisir se trouvera dans la société du "demi-monde de l'esprit", duquel Nietzsche[3] a parlé. Nietzsche avait raison. Il n'y a pas seulement un demi-monde de la rue, il existe aussi un demi-monde de l'esprit dont font parti ceux qui lisent pour satisfaire leur curiosité les rapports superficiels de tous les jours, les affaires privées ou même in-

times concernant des personnes étrangères ou encore des histoires de "crime and sex" ou d'autros qu'on écrit et imprime malheureusement dans une mesure effrayante.

Les conséquences de cet état de choses ne seront refusés que par celui qui ne se rend pas compte que les actes théoriques de l'homme (c'est-à-dire nos études et notre science, notre enseignement et nos recherches) sont soumis à un barème éthique.

NOTES

1. II, II, qu. 166-167.
2. Pape Pie XII "Allocution aux nouveaux mariés" du 31 juillet 1940 dans Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Freiburg/Schweiz 1954, Bd. I, n. 1924.
3. Jenseits von Gut und Böse. Aph. 263.

DIOS Y LA INTELIGENCIA DE LOS INDIVISIBLES SEGÚN ARISTÓTELES

THOMAS DE KONINCK

Me gustaría proponer aquí, muy esquematicamente, algunas cuestiones relativas a nuestra manera de concebir el indiviso, incluso lo que es completamente indivisible, y, de um modo general, a nuestra manera de concebir por modo de oposición cantidad de nociones fundamentales. Más radicalmente todavía, quisiera iniciar una reflexión sobre la actividad de la inteligencia humana, consultando nuestra experiencia de pensar, pero poniéndola en contraste al mismo tiempo con otro modo posible de conocer que parece muy diferente de los que tenemos experiencia.

Con este fin, me serviré ante todo de un texto en el que Aristóteles (*De Anima,* c. 6, 430 a 26 — 430 b 26) trata expresamente de tales cuestiones, y que contiene uno o dos pasajes difíciles, demasiadas veces escamoteados por otra parte, en particular 430 b 20 — 430 b 26[1]. Este capítulo del *De Anima* debe ser puesto en relación con ciertos pasajes capitales de la *Metafísica,* como lo veremos, y su análisis me llevará a poner en tela de juicio posiciones recibidas a propósito del Dios de Aristóteles.

En el año 1965, Renford Bambrough escribía estas lineas, que yo haría con gusto mías: "It is now widely recognised that the study of the history of ancient philosophy can be combined with the first-hand study of philosophical problems and questions, to the advantage of progress in both enquiries[3]".

El capítulo se abre con esta frase: 'H men on ton adiaireton noésis en tok tois peri a oik esti to feidos (430 a 26-27), lo que podríamos traducir libremente como sigue: "la actividad de pensar los indivisibles está ahí donde no hay falsedad."

Donde hay falsedad (y por consiguiente verdad) hay ya composición (y por consiguiente división). to gar feidos en sintesei aei (430 b 1-2): "en efecto lo falso radica siempre en una composición". Solamente a partir del

momento en que yo junto, por ejemplo, las nociones simples de diagonal e inconmensurable corro el riesgo de pensar lo verdadero o lo falso a propósito de ellas: juntándolas, estoy en la verdad, separandolas o dividiéndolas, estoy en el error (mientras las pienso simultáneamente), debido a la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadro con el lado. Si se trata de cosas pasadas o futuras, el tiempo está pensado por añadidura y entra por tanto en la composición que efectua nuestra inteligencia. Sea por ejemplo el elefante Cleon: "lo falso o lo verdadero no está solamente en el hecho de que Cleon es blanco, sino tambien en que lo era o lo será" (430 b 4-5). Lo que hace aquí cada vez la unidad, es la inteligencia: to de en poioen e aston toito o nois (430 b 5-6) [4].

¿Pero cuál es la indivision presupuesta? Porque es eso en primer lugar lo que está en cuestion, y las formas de composición o de división que acabamos de recordar, se reducen todas a elementos simples, anteriormente distintos unos de otros (cf. 430 a 30-31) k'ai taita kearismena sintitetai, que son noemata (cf. 430 a 28), es decir "conceptos" o "nociones".

Es fácil comprobar que la indisibilidad tiene muchos sentidos, que podemos reducir a tres.

1. Sea el continuo AB, una longitud, una linea, un tiempo dados. Puedo pensar este continuo como un todo, en cuyo caso tiene que permanecer indiviso. Nada más fácil que dividir lo, reconsiderar, por ejemplo, la linea AB como dividida en C y como compuesta de dos mitades AC y CB. Cada una de estas dos mitades siendo tomada a su vez como un todo, serán desde entonces igualmente indivisas, pero AB habrá sido ahora dividida y ya no será AB. Del mismo modo, existirá el tiempo X en el que pienso AC, luego el tiempo Y en el que pienso CB. El tiempo X y el tiempo Y son tan indivisos como lo habrá sido el tiempo Z en el que pensé AB. Sin condiciones semejantes, nunca hubiera yo pensado tal o tal continuo. En resumen, un continuo es siempre, por una parte, indiviso, por otra divisible. Ahí se encuentra sin duda el sentido de la distinción entre energueia adiaireton ("indivisible en acto") y dinamei adiaireton ("indivisible en potencia") desarrollada entre 430 b 6 et 430 b 15 [5].

2. Consideremos, en segundo lugar, no ya el pensamiento de un continuo, sino, por ejemplo, el de un elefante. Por diversas que puedan ser esta vez las partes que componen esta entidad (las de una linea son al contrario perfectamente homogéneas), no quita que aquí tambien la forma por medio de la cual concibo cada una de ellas sea una e indivisible, del mismo modo que el tiempo en el que yo lo capto. Tan pronto como he entendido "lo que era ser" un elefante, estoy en condiciones de verificar la existencia de esta determinación o forma indivisa en mí. Es evidente que puedo por otro lado distinguir el apendice nasal de los pies como partes diferentes. Y cuando considero cada una de estas partes aisladamente, lo hago sin duda en tiempos distintos. Pero en cuanto las pienso como constituyendo el todo del elefante, necesito una forma indivisible, un tiempo solo, un acto solo; sin lo cual la cuestion *¿ que es un ele-*

fante? no sólo se pondrá nunca pero sería imposible.

La diferencia entre este segundo tipo de indivisibilidad (to eigei adiareto: cf. 430 b 14-20) y el precedente parece pues proceder sobre todo del hecho que "the object and time of any single thought is not divided except incidentally (i. e. except in a way that has no relevance to the thought...)"[6]. Cuando distingo trompa, patas, etc., la division no es más que accesoria (kata simbebekos de 430 b 16): lo que es ser un elefante no es nunca, como tal, divisible, aunque, por supuesto, la definición que lo expresa lo sea.

3. Es sin embargo un tercer tipo de indivisibilidad el que merece retener más la atención, el del absolutamente indivisible, o de lo que es, según Simplicius y Philopon (*ad loc.*) pante adiaireton. Por eso, citaré por completo el pasaje de Aristóteles (430 b 20 — b 26) concerniente a lo indivisible puro y simple, traduciéndole a la letra, luego apuntaré rápidamente las principales variantes de los dos pasajes importantes, reservando la interpretación, la reflexión y las preguntas para después.

> El punto, él, y toda división, y lo que es indivisible de esta manera se manifiestan al modo de la privación. Y una explicación (*logos*) semejante se debe dar para los otros casos: por ejemplo, para el modo con el que conocemos lo malo, o lo negro. Porque es en cierto modo por su contrario como los conocemos. Pero es preciso que el conociente lo sea en potencia y que este último esté en él. Si, en cambio, existe sin ningún contrario, ese se conoce a sí mismo y él es acto y separado[7].

Suponiendo que en 430 b 24 leamos kai en Einai en aito (lo que no hacen ni Förster ni Ross), se podria traducir, como lo hace Tricot, "y que él haga sólo uno con ello", o, como Barbotin, "[que el conociento] contenga uno [de los contrarios] en sí mismo." Y si conservamos ton aition después de enantion, la traducción se convierte en "si, en cambio, una de las causas no tiene contrario..."

Lo esencial es que el sentido fundamental de todo este pasaje no cambia, cualesquiera que sean las variantes recogidas aquí)[8].

¿ Este sentido, cuál es? *Uno* se dice no sólo de la unidad del continuo en acto y de lo que es uno según la forma, sino también de lo que es puramente y simplemente indivisible, como el punto, o la unidad principio de número, o el ahora, lo indivisible del tiempo. De cualquier tipo que sea, el uno se manifiesta siempre por negación de división. Sin embargo, la razón por la cual es imposible definir en terminos positivos el punto, el instante, etc., es particular a ellos. El punto, él, es concebido primero por medio de la división de la magnitud por una secante. Esta división nos mete en presencia de un indivisible que lo es tanto en potencia como en acto. Se define el punto por la negación de toda división, como "aquello de lo que no hay parte" — en nigún sentido de parte. La definición del punto límite de la linea sera todavía negativa: "aquello mas allá de lo cual ya no hay magnitud".

Muy notable es el hecho que el conocimiento humano de este ti-

po de unidad sea lo que Aristóteles propone como paradigma de los "otros casos". Lo que excluye toda multiplicidad (incluso la unidad significada por "elefante", lo hemos visto, no excluye la multiplicidad) es lo que marca mejor nuestra condición enfrente de la inteligencia del simple [9].

Esta condición, es conocer "al modo de la privación". Y esto no se aplica sólo a las diferentes formas de unidad, sino además a los contrarios: "el modo de conocer el mal", etc. Cada uno sabe en efecto que un contrario privativo no es inteligible sino en relación con su opuesto, el cual remite al otro [10].

Dos consecuencias nuevas, y formales, se destacan de estos hechos.

1. La primera es que semejante conociente debe ser, existir, en potencia. El es en efecto siempre imperfectamente el otro opuesto mientras considera uno de manera actual. El concepto del mal depende claramente del bien del que declara la ausencia. Inversamente, por mucho que ustedes pretendan que la forma del bien es inteligible en sí misma, queda que en su pensamiento y en el mío, ella evoca la noción del mal. Hay, por consiguiente, discurso de un contrario al otro, aunque su relación de dependencia está lejos de admitir una reciprocidad perfecta, y entreveo esta potencialidad en mí. La ignorancia, y por consiguiente la potencia, son así conocidas por experiencia. Conozco, en este caso, la potencia por la potencia y no sólo por el acto correspondiente.

El interés de esta constatación es a la medida del carácter primero, radical, de las nociones en causa. Nuestra inteligencia no puede descubrir nada sin efectuar una negación al interior mismo de su actividad. Por eso la contradicción (más que la identitad) esta a la base de la actividad de la inteligencia humana [11].

No es quizás inútil distinguir dos niveles de experiencia del estado de privación, por tanto de potencia, en el seno de la inteligencia. En la primerísima captación, yo paso de la potencia pura, de la ignorancia completa, al acto del todo confuso, por ejemplo, lo bueno o lo bello. Es aqui donde convienen términos como toigein (cf. *Metafisica* O 10, 1051 b 24) tomados del tacto: "la aprehensión de las naturalezas simples es una intuición, un contacto immediato (*per tactionem quamdam*, Bonitz, 410), una intuición indivisible como el ser captado, un tacto [12]". Anteriormente a este primerísimo acto debo decir: to d'agnoein me toigonein "ignorar, es no captar" (1051 b 25), o tambien e noein e me: "hay solo, o no hay, conocimiento" (1051 b 31-32). A un segundo nivel, paso de este conocimiento del bien o de lo bello a lo malo y a lo feo, cuyas naturalezas comportan la privacion de las precedentes, y las contendrán en su definición. Pero aunque uno depende del otro, no pueden ser los dos perfectamente captados en un mismo acto, y en este sentido hay discurso y por esta razon hay aqui otra experiencia de potencialidad, siempre en el conocimiento de lo incompuesto [13].

2. La secunda consecuencia está manifestamente enunciada para poner en evidencia de mejor manera, por contraste, a qué punto este modo de conocer nos es propio, pero sin duda también con

el propósito de dejar presentir el modo de conocer de la inteligencia divina. Los comentadores están todos de acuerdo, por lo demás, para leer las lineas 430 b 24-26 como una alusión directa al Dios de Aristóteles descrito en el libro *Lambda* y en otros sitios [14].

¿ Cual podría ser el objeto de una actividad intelectual (se trata de noésis) en la cual la negación, la oposición, el discurso no jugarían la función esencial que acabamos de recordar? Es claro que eso no podría ser el nuestro, naturalezas sensibles, etc., porque los seres sensibles tienen un tamaño, lo que implica divisibilidad, y luego, al límite, negación de toda divisibilidad cuando queremos superarlos y alcanzar naturalezas indivisibles. Siendo absolutamente indivisible, su objeto no podría ser sino positivo, y unicamente positivo sería el conocimiento. ¿ Qué más necesario entonces sino que sea ella misma su propio objeto? Es además así como Aristóteles formula el principio de esta consecuencia: "si existe [un conociente] sin ningún contrario, este se conoce a sí mismo y él es acto y separado".

Si este ser existe, ya está realizado de golpe en él el ideal: "conócete a ti mismo", principio por excelencia de actividad. A la diferencia del hombre, este ser no dependría del otro para conocerse. La imposibilidad en la cual estamos de imaginar esta manera de conocer oculta su perfección sólc si nos obstinamos en constreñirla al modelo antropomórfico [15].

La eliminación hipotética de todo contrario lleva igualmente la de toda potencia, puesto que suprime una condición *sine qua non* de un devenir en el conocimiento. Quedan el acto puro y la separación absoluta. Es demasiado evidente que se alcanza asi la noésis noeseos noéses (1074 b 34-35) y los capitulos 9 y 10 del libro *Lambda* para que nos paremos en ello.

Las cuestiones que poner derivan más del contexto del tercer libro del *De Anima*. Según lo que acabamos de ver, tal Ser no tendría conocimiento experimental de la potencia. ¿ Se sigue que él no pueda tener de ella ninguna concepción, y, de una manera más general, que él no conciba más que sí mismo, con exclusión de todo ser menos perfecto? [16] Esto contradeciria el argumento, por así decir, del "superior" [17], y la lógica de expresiones tan claras como las de 429 b 3-5: "el intelecto, cuando ha pensado un objeto fuertemente inteligible, no se muestra menos capaz, sino muy al contrario, de pensar los objetos que lo son con más debilidad: la facultad sensible, en efecto, no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto esta separado de él."

Pero tal vez la mayor dificultad sería la siguiente. La propriedad incontestable de un contrario, o de una privación, es está precisamente de excluir. ¿ Suponiendo una actividad intelectual caracterizada por la ausencia de toda contrariedad, no afirmamos al mismo tiempo la perfección sin límite de su saber? ¿ Y no es a un opuesto de esta naturaleza a donde conduce el analísis de la inteligencia de los indivisibles?

NOTAS

1. Así W. D. Ross renuncia a entenderlos, en su comentario

(Oxford, 1961, pp. 299-301). Una excepción afortunada es H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, pp. 164-165, quien se muestra sensible a la importancia de estas lineas.

2. Cf., por ejemplo, la selección de citas dadas por Richard Norman, al final de *Aristotle's Philosopher-God, Phronêsis*, XIV (1969) pp. 63-74, que son, por orden, de Gomperz, Cornford, Guthrie, Randall, Russell. El artículo de Norman tiene especialmente el mérito de hacer destacar la necesidad del *De Anima* para la interpretación de varios pasajes de la *Metafísica*. Ver, por otra parte, Joseph Owens, *The Relation of God to World in the Metaphysics*, comunicación presentada al *VIe Symposium Aristotelicum* (Cerisy-la-Salle, septiembre, 1972), en curso de publicación.

3. *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965, Prefacio, p. vii. Bambrough cita, en apoyo, la conclusión del "celebrated article" de Ryle, *Plato's Parmenides*, in Mind, 1939.

4. En cuanto al sitio de ekaston en esta frase, adoptamos la lectura de Ross en el texto precedente a su comentario, que él justifica en la p. 301, y no la que él había propuesto anteriormente en los O. C. T.

5. Cf. la explicación formulada por D. W. Hamlyn, *Aristotle's De Anima, Books II and III*, Oxford, 1968, p. 143: "When one thinks of an actually undivided length (which is of course potentially divided, i. e. divisible in principle) one does so in a single undivided thought and in a single unit of time, since the object is one single thing. In that case one cannot divide the thought or its object into halves and ask what one was thinking of in half the time of the whole thought; for there are no actual half-thoughts involved and hence no half-objects or half-times, except potentially in the sense that the whole *could* be divided and so thought of".

6. *Ibid.*, p. 144; el autor añade: "The wholes and halves are then of course, properly speaking, undivided objects of thought and undivided times. Aristotle then adds that there is something in these undivided objects and times which makes them unities; they have a principle of unity which is provided by the object's being what it is — by its form or essence".

7. Segun nuestra traducción, el texto de las dos últimas frases (430 b 23-26) se lee: dei de dinamei einai to gnorison kai eneimar en aito ei de uni meden esten enasition aito eaito kai energueia este kai xorpiston.

8. Sería demasiado largo discutir aquí la corección ingeniosa sugerida por Willy Theiler en su comentario a su traducción (Berlin, 1959, pp. 144-145). Esta no modifica la interpretación en lo que se refiere a la conclusión del pasaje, refiriendose a Dios: "Die Wesenheit, die kein Gegenteil neben sich hat, sich selbst erkennt und reine Tä-

tigkeit ist, ist der göttliche Geist (...)" (*ibid.*, p. 145).

9. Para comparaciones entre *Metaph.* Z 17 y O 10, así como *Anal. Post.* II 4-8, ver Pierre Aubenque, *La pensée du simple dans la Métaphysique,* Symposium de Cerisy (cf. *supra,* note 2).

10. No es este el lugar para insistir: podremos sin embargo hacerlo en nuestra exposición oral, si es preciso. En cuanto a los desarrollos de Aristóteles sobre la unidad relativa de la forma de los contrarios en el alma, ver *Metaph.* Z 7, 1032 b 1-6; O 2, 1046 b 8 sq. Entre los trabajos recientes, leer sobre todo Enrico Berti, *La "riduzione dei contrari"* in Aristotle, in *Zetesis,* Hulde aan Prof. Dr. Emile de Strijcker, Antwerpen/Utrecht, 1973, pp. 122-146, y, del mismo autor, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote,* Symposium de Cerisy.

11. Cf., por ejemplo, *Metaph.*, Z 17, 1041 a 18-20 por oppsición al libro T. Sin querer provocar aquí debates estériles, notaré de todas maneras que es la viva conciencia de tales matices la que animará páginas justamente célebres de Hegel en relación con la contradicción y la identidad, en particular en la *Wissenschaft der Logik.*

12. J. Tricot, traduction et commentaire, Paris, 1962, Vol. II, p. 524, nota 3.

13. Nos limitamos aquí al conocimiento que precede la formulación de definiciones y la enunciación de los atributos o predicados de los que es cuestión en la continuación del texto del *De Anima,* aquí y alla en la *Metafísica,* y en el *Perihermeneias.*

14. Por ejemplo, 1075 b 21-22; 1074 b 33-35; 1071 b 22; *Eth. Eud.*, 1245 b 16 sq.

15. En cuanto a la lógica de relaciones, cf. el artículo señalado de Jacques Brunschwig, *Le Dieu d'Aristote au tribunal de la logique,* dans *L'Age de la science,* vol. III, no 4, pp. 323-343.

16. Tal es sin embargo el sentido de las opiniones recibidas cuyos autores han sido mencionados *supra,* nota 2.

17. Cf. 430 a 18-19 y John M. Rist, "Notes on Aristotle *De Anima* 3. 5", in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (ed. by J. P. Anton with G. L. Kustas), New York, 1971, p. 513: "Thus the words "for the active is always superior to the passive" explain the description of the Active Intellect as a koristos apates amiges.

A METAFÍSICA DOS CORPOS COMPOSTOS

PE. ERNESTO RÜPPEL S. J.

Segundo Aristóteles, seguido por S. Tomás, a Metafísica, por ser ciência do ente, é ciência da substância; pois só a substância é e subsiste, e o acidente é só um estado ou condicionamento que faz a substância ser tal. A Metafísica aristotélico-tomista não trata, pois, do conceito do *ens ut sic*, mas do ente que é substância na ordem real. O objeto da Metafísica são as substâncias do mundo, aquelas mesmas que são também objeto das ciências positivas.

Daí a necessidade de não só o cientista, mas também o metafísico saber exatamente quais são as substâncias do mundo ambiente. Só sabendo isso a Metafísica conhece o seu objeto e pode entregar-se ao seu estudo. E também só sabendo isso a Metafísica pode desempenhar o seu papel de Primeira Ciência ou Primeira Filosofia, o qual consiste em fornecer às ciências particulares a explicação última do objeto delas.

Há na natureza últimas partículas simples e corpos compostos. Quanto às partículas últimas e sua transformabilidade mútua, reconhecida novamente pela física moderna, a filosofia escolástica ensina unanimemente que as partículas constam de matéria prima e uma forma substancial, ou seja uma matéria fundamental comum a todas as espécies e uma determinação que a faz matéria ente de tal ou tal outra espécie. Não é este o assunto que nos ocupa aqui. Queremos dedicar-nos ao problema das substâncias compostas, no qual há atualmente bastante desorientação.

As teorias são explicação dos fatos. E como no último século os fatos científicos mudaram completamente, de maneira que agora pela primeira vez conhecemos a verdadeira composição da matéria, poderia pensar-se que deve ser encontrada uma nova Metafísica para explicação desses fatos novos. A Metafísica que os fatos novos exigem é uma explicação de como pode haver conjuntos de partículas realmente entre si distintas que contudo formam uma unidade não só de agregado casual, mas de uma *coisa* ou subs-

tância. Ora, os fatos muito primitivos que os antigos julgavam conhecer, obedecem ao mesmo esquema. Por isso ainda hoje a Metafísica dos corpos compostos pode ser substancialmente a mesma de outrora, embora com alguns retoques. É isto que pretendemos mostrar.

1. CORPOS COMPOSTOS, OUTRORA E HOJE

No intuito de reduzir a multiplicidade dos corpos naturais a maior unidade e simplicidade, os primeiros filósofos gregos procuravam primeiro descobrir uma única matéria geral, da qual constariam todos os corpos. Mais tarde logrou aceitação geral e duradoura a teoria dos quatro elementos, de Empédocles. Os elementos seriam ar, fogo, terra e água. Eles existiriam tanto em estado puro como em combinações, formando toda a variedade de corpos naturais por meio de composições conforme o número e a espécie de elementos que se unem, podendo haver também compostos de maior complexidade pela união de compostos do primeiro grau e outros mais complexos ainda, até os compostos muito complexos que são os organismos, cuja estrutura se chama organização. Assim, p. ex., a carne seria um composto de fogo e terra. No homem existem os quatro elementos, predominando os inferiores, i. é terra e água pela quantidade, e os superiores, em menor quantidade, pela sua força (S. th. I q. 91 a. 1 c et ad 3). Mas o homem não é formado imediatamente dos elementos, pois os elementos formam primeiro carne, ossos, sangue etc. * Base empírica para essa teoria pode ter sido a assimilação da comida, a decomposição e formação de organismos e outras matérias.

Tudo isso está hoje abandonado e substituído por uma ciência certa e maravilhosa. Mas notemos o perfeito paralelismo da ciência atual com a teoria antiga. Também segundo a ciência atual há últimas partículas e delas se formam compostos segundo a espécie e número das partículas que se combinam, e há compostos relativamente simples e outros de maior complexidade, por serem formados de corpos já compostos, e assim continua a série até a complexidade muito grande dos organismos. As últimas partículas que formam compostos são os prótons, nêutron e elétrons. De prótons e nêutrons formam-se os núcleos, dos núcleos e elétrons formam-se os átomos, de vários átomos formam-se moléculas, macromoléculas, cristais e finalmente os organismos. A espécie e o número dos componentes determina a espécie do composto.

Os antigos tinham para os corpos compostos uma admirável Metafísica, hoje em dia em parte perdida, inclusive para muitos tomistas. Há incertezas quanto à substancialidade dos compostos, quanto à permanência dos elementos no composto, quanto ao sentido da unicidade da forma substancial, quanto à continuidade ou descontinuidade material do composto e outras coisas mais. Por isso vamos mostrar a perfeita concordância da Metafísica antiga com a ciência moderna, bastando umas ligeiras modificações secundárias. O fruto do nosso estudo será a solução de muitas dúvidas e a evidenciação da grande

* De princ. nat. n. 9.

harmonia entre a ciência e a Metafísica.

2. AS PARTÍCULAS NO COMPOSTO

Os antigos chamavam os corpos compostos *mixta*, i. é compostos heterogêneos. Esta palavra não teria nenhum sentido se não houvesse, no interior do composto, uma pluralidade de componentes. Sem componentes não há composto, e sem componentes heterogêneos, i. é de diversas espécies, não há *mixtum*.

Essa doutrina admitida pelos antigos hoje em dia é certeza científica. No átomo há prótons e nêutrons e elétrons; na molécula há átomos de diferentes espécies químicas; nos organismos há os mesmos elementos do mundo inorgânico, em macromoléculas. As partes maiores das plantas, p. ex. raízes, folhas etc., e dos animais, p. ex. carnes, ossos, sangue, órgãos sensitivos etc. são por demais visíveis para que os antigos não os vissem. Por isso S. Tomás fala delas continuamente.

Há em Aristóteles e S. Tomás uma nítida distinção entre os corpos simples e compostos. Muitas vezes trata-se deles em lugares diferentes e no mínimo se distinguem claramente uns dos outros. Os corpos simples, transformáveis uns nos outros por mudança substancial, originam-se por *generatio* e deixam de existir como tais pela *corruptio;* constam de *matéria prima,* que é o sujeito, e uma forma substancial, que é um estado substancial do sujeito, como a forma acidental, p. ex. de bola, é um estado acidental duma substância. Bem diferente é o caso dos compostos (mista). Eles se originam por *compositio* e desfazem-se por *resolutio* (decomposição, desagregação). Constam de elementos ou de compostos mais estruturados (elementata), os quais conservam a sua espécie, i. é não são reduzidos a matéria prima (que não tem espécie). Nos compostos, a matéria prima simplesmente não entra em jogo. O elemento é definido como "ex quo primores componitur et est in ea" (o componente mais elementar das coisas e que nelas permanece) (cfr. Met. V lect. 4, De princ. nat. n. 9, et passim).

Bem significativa e plenamente concordando com a ciência moderna é a doutrina constante de Aristóteles e S. Tomás de que toda forma precisa ter uma *matéria própria* ou matéria específica. É como ensina a ciência: para haver água, é indispensável combinar hidrogênio e oxigênio na proporção de 2 x 1; nenhum outro elemento e nenhuma outra proporção dariam a água (água comum). E assim, para ter sal de cozinha é preciso combinar sódio e cloro (NaCl), etc. Os exemplos dos antigos são tirados mais freqüentemente dos organismos, e embora nos façam sorrir, são contudo taxativos quanto ao ponto em questão. Especialmente se ensina que o homem deve constar de todos os quatro elementos, entre os quais predominam pela sua força o fogo e o ar, mas prevalecem em número a terra e a água. De tudo isso se fazem carnes, ossos, sangue, membros e órgãos, e somente um corpo humano "organicum" e completamente "complexionatum" é a matéria própria do qual a alma espiritual pode fazer um homem.

3. A UNIÃO DOS COMPONENTES

A união dos componentes, tanto segundo os antigos como segundo os modernos, faz uma verdadeira unidade. Apesar da descontinuidade da matéria, afirmada pela ciência moderna, os átomos e as moléculas, bem como os viventes, são unidades e não aglomerados ou agregados. Um átomo, p. ex., não é um amontoado de partículas, mas um bem ordenado sistema, sempre com o mesmo número e a mesma espécie dos componentes e sempre com a mesma disposição.

E esta união é efetuada pelas forças naturais dos componentes. Esses compostos são obra da natureza. O que une suas partículas são as próprias forças físico-químicas dos componentes. Ensinava já S. Tomás que, para efetuar essa união, as partículas devem *agir* entre si e produzir, uma na outra, uma *alteratio.* Assim — julgavam os antigos — os *contrários,* i. é as propriedades essenciais e características dos elementos (p. ex. seco x úmido; quente x frio; duro x mole) se temperavam e misturavam na proporção requerida para cada espécie de composto. A ciência moderna sabe que as partículas se atraem, trocam elétrons de valência e estabelecem sistemas de equilíbrio etc. Apesar da ciência atualizada, os cientistas subscreverão ainda hoje a proposição de S. Tomás: "Omnis forma substantialis propriam dispositionem in materia requirit, sine qua esse non potest". (Toda forma substancial requer uma correspondente disposição na matéria, sem a qual não pode realizar-se. — De natura elementorum, n. 2). Só assim se obtém a *matéria própria* para cada tipo de composto.

Ligadas dessa forma entre si, as partículas estão incorporadas no conjunto. De autônomas que eram passaram a ser *partes* dum conjunto, e isso justamente pelas forças que as unem fisicamente. Com isso aparecem modificadas em algumas qualidades, que se adicionam ou temperam ou aparecem de novo, tendo existido antes ocultamente ("em potência") nas diversas partículas. Neste sentido a ciência fala de uma "perda de individualidade das partículas". As partículas integradas não são exatamente como quando estão em estado livre.

Continuando o nosso estudo, entraremos agora naquela ulterior explicação racional, que a ciência não dá nem a "Physica" antiga dava, mas que é própria da Metafísica. E justamente nesta parte veremos até que ponto a Metafísica antiga, digo a verdadeira Metafísica antiga, é adaptada à explicação da ciência moderna e pode contentar plenamente os cientistas e todos os homens da nossa época.

4. A FORMA DOS CORPOS COMPOSTOS

Os filósofos anteriores a Aristóteles tinham, como se julgava, descoberto os últimos elementos da matéria. Tinham achado, como dizia Aristóteles, a *matéria* ou *causa material,* mas não souberam achar a *forma* que une as partes, fazendo delas um todo substancial. A noção de forma era desconhecida antes de Aristóteles; por isso ele a explica na sua Metafísica com grande solicitude. Bem entendido, não se trata da

forma substancial dos corpos simples, a qual informa a matéria prima, mas da forma dos compostos, que une as partes.

Ainda hoje, acompanhar a derivação de Aristóteles é um bom caminho para entender o que seja forma. Toma Aristóteles (Met. V lect. 3 n. 779) como primeiro exemplo a sílaba *la*. Esta sílaba é mais do que a justaposição casual de duas letras: é um conjunto ordenado; há nesse conjunto algo que une e dispõe as letras e que se perde quando as letras são separadas. Esse algo é uma *forma*: as duas letras estão em forma de sílaba. Também uma *cidade* ou um *exército* formam uma unidade ou um todo, também ele constituído por uma forma, que consiste na ordem que une as pessoas, em oposição a uma simples multidão de casas ou soldados. Mas a união mais perfeita é a realizada pela natureza que une vários elementos pelas próprias forças naturais deles. Desta maneira formam-se unidades naturais que existem e subsistem como um todo e que por isso devem ser consideradas como *substâncias*, já que substância é um "ens per se", i. é uma unidade subsistente.

A forma que efetua a união das partes pode, com termo moderno, ser descrita e definida como *estrutura*, e é mesmo recomendável o uso desse termo. Mas o nome de forma, tomado da forma duma casa ou outras coisas semelhantes, compreende-se e justifica-se ainda hoje. Essa forma é chamada *substancial*, porque graças a ela o conjunto é uma substância.

Assim entendida — e esta é a explicação autêntica de Aristóteles e S. Tomás — a forma substancial não é nenhuma coisa que se oponha à física e mereça suspeita da parte dos cientistas. Os próprios cientistas consideram p. ex. H_2O ou NaCl, e mais ainda as macromoléculas, e ainda mais os organismos como coisas estruturadas e constituídas por sua estrutura. A produção da forma substancial não consiste na introdução duma coisa estranha, mas na realização da união das partes, a qual, postas em contato as partes, e estando à disposição a energia requerida, é efetuada automaticamente pelas forças naturais. E desfazendo-se o conjunto, a forma desaparece também automaticamente. Nenhum conjunto feito pelo homem, p. ex. uma casa, um martelo, uma máquina, alcança tão sólida unidade. Por isso tudo isso é chamado *unum per accidens*, ao passo que as unidades feitas pela natureza são *unum per se*, i. é unidades naturais.

5. A UNICIDADE DA FORMA SUBSTANCIAL

Chegamos agora ao problema da unicidade da forma substancial nos compostos. Neste ponto parece a muitos irreconciliável a oposição entre a Metafísica e a ciência. A Metafísica exige a unicidade da forma substancial e a ciência diz que no composto as partes permanecem mais ou menos intactos. O problema tem solução completa e satisfatória para ambas as partes, justamente pelo ensino de S. Tomás. Mas é um pouco complicado.

Para começar com a Metafísica, devemos dar razão a S. Tomás quando ele ensina que no composto há uma única forma subs-

tancial; pois se houvesse mais formas, haveria mais substâncias e não uma única substância composta. Daí muitos tiram a seguinte conclusão: se os elementos perdem a sua forma substancial, são reduzidos a matéria prima, e a única forma substancial informa a matéria prima. Conseqüentemente a formação de corpos compostos é apenas um caso especial de mudança substancial: vários elementos fundem sua matéria prima e esta é informada pela forma do composto, formando um corpo *simples;* pois um corpo com uma matéria prima e uma forma substancial não é um corpo composto, mas um corpo simples.

Tal, porém, não foi a doutrina de S. Tomás. Ele sempre distinguiu entre corpos simples e compostos. Ensinou com Aristóteles que no composto *permanecem* os elementos conservando sua *espécie,* o que significa que não são reduzidos a matéria prima. Exige também sempre uma matéria própria para cada espécie de composto, não bastando a matéria prima. Ensina mais que no composto os elementos "non totaliter corrumpuntur" (não são corrompidos ou transformados inteiramente), i. é não são reduzidos a matéria prima. A mesma coisa significa o seu ensino de que permanecem as *qualidades* dos elementos. Essas qualidades não são acidentes quaisquer, mas aquelas qualidades que segundo a Física antiga emanavam diretamente da essência. Já as conhecemos: seco x úmido; quente x frio; duro x mole etc. Essas qualidades não podem permanecer sem o seu suporte substancial; não podem inerir à matéria prima, porque são propriedades *específicas,* próprias duma certa espécie de elementos.

Considerando tudo isso, é inegável a permanência dos elementos no composto, segundo a doutrina de S. Tomás, e com isso o acordo entre S. Tomás e a ciência moderna. Mas resta um problema: Em De mixtione elementorum, resumido na S. th. I q. 76 a. 4 ad 4, ensina S. Tomás que as formas dos elementos desaparecem *totalmente* e que não se pode admitir a solução de Averrois de as formas se reduzirem a um estado imperfeito, intermédio entre forma substancial e acidental. Permanece, pois, a *espécie* dos elementos e não permanece a *forma substancial.* É isto possível?

É não só possível mas até necessário que assim seja. Para haver diferentes corpos é preciso que haja matérias e formas diferentes. Devemos precaver-nos de operar com uma só concepção de matéria e de forma. Nas últimas partículas ou elementos, a forma substancial é um estado substancial do sujeito chamado matéria prima: dá-lhe a espécie e por esta atuação também a subsistência (*esse*). Entrando em composição com outros elementos, o elemento não perde logo toda a sua espécie, mas é modificado, pelo acoplamento, de tal modo que já é *parte* dum composto e por conseguinte *já não subsiste.* Por sua vez, a forma dos compostos não tira mas até supõe a espécie dos componentes. Ela é essencialmente uma estrutura de tais componentes. A água, p. ex., é uma estrutura de hidrogênio e oxigênio. A matéria prima não está imediatamente em potência a todas as formas. E é preciso que já esteja sob determinadas formas para estar em potência às formas dos compostos. A forma do composto dá-lhe uma *espécie* mais alta que engloba, de certo modo, as

espécies dos elementos. De tudo isso podemos tirar uma noção exata do que seja *forma substancial*. Forma substancial é tal disposição última (ato) da matéria (prima ou não) que dá origem a um ente de certa espécie.

Por não perderem a sua espécie mas estarem apenas acoplados a outros, os elementos reaparecem na decomposição do composto. Basta decompor o composto que automaticamente os elementos subsistirão como outros tantos elementos livres e autônomos da sua espécie. Neste fato de não perderem a sua espécie consiste a permanência das qualidades e a permanência virtual das formas, de que fala S. Tomás.

6. A DESCONTINUIDADE DA MATÉRIA

Há ainda uma coisa que causa perplexidade entre a ciência e a Metafísica. A ciência afirma categoricamente a descontinuidade da matéria, ao passo que S. Tomás diz que corpos distantes entre si são distintos e não podem formar uma unidade. É preciso que o corpo tenha um só lugar (*situs*).

Daí concluem muitos: um só lugar é determinado por uma só quantidade contínua, e uma só quantidade contínua só se obtém pela completa fusão dos elementos de maneira que o composto tenha uma só matéria prima e uma só forma substancial informando a matéria prima.

Ainda aqui é preciso ver o que de fato S. Tomás ensina. Não ensina a continuidade do composto, mas a descontinuidade dos elementos no composto, sem o que não poderia haver composto. Mas diz que os elementos devem ser *contíguos*, e isso por dois motivos: 1º. porque devem constituir o composto pela sua ação, e a ação deve fazer-se pelo contato e não *in distans*, e 2º. porque corpos contíguos ocupam um só lugar (situs). Nos organismos em especial, as partes são distintas, porque uma move a outra na ação imanente do organismo todo, e S. Tomás diz até: "falo de partes existentes *atualmente* no composto, como são carne, nervo e osso no animal" (Phys. I lect. 9 n. 65; cfr. Phys. VIII lect. 7 n. 1028) "Nos animais que movem a si mesmos há antes um certo acoplamento (colligatio) das partes que uma continuidade (continuatio) perfeita: pois assim uma parte pode ser movida por outra".

Neste ensino de S. Tomás aparece claramente a descontinuidade das partículas do composto, e ademais uma teoria para garantir a unidade do *situs*. Só esta última precisa ser modernizada. No átomo, segundo a ciência moderna, a distância entre os prótons e elétrons é relativamente enorme. Contudo a ação entre eles não se faz *in distans*, mas pelo meio ambiente. E por essa ação constitui-se um campo ou coisa semelhante que pertence de qualquer modo ao átomo, pois *o átomo todo ocupa um lugar* e o torna impenetrável, de tal sorte que só com o emprego de enormes energias uma partícula estranha consegue atravessar o átomo ou alojar-se nele. Sendo válida esta solução, temos também neste ponto uma perfeita concordância entre S. Tomás e a física moderna.

7. UMA OBJEÇÃO: O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Sendo que segundo muitos livros neo-tomistas o princípio de individuação é a "materia prima quantitate signata", poderia alguém exigir a continuidade do composto por este motivo, i. é porque para haver um indivíduo deve haver uma quantidade contínua. Já pelo que acabamos de dizer se vê que S. Tomás não foi deste parecer, pois admitia unidade individual junta com descontinuidade das partes. Mas podemos dizer mais.

S. Tomás não ensina que o princípio de individuação é a *matéria prima,* mas a *matéria*: para os corpos simples é a matéria prima, mas para os corpos compostos é a respectiva matéria deles, a matéria própria da espécie na sua forma individual. Assim, no homem a matéria comum da espécie são carnes e ossos, mas o que individua a Sócrates são *estas* carnes e *estes* ossos. O indivíduo deve ser individuado na sua espécie. Portanto os corpos compostos não são individuados pela matéria prima, ao menos não diretamente.

8. APLICAÇÕES MICROCÓSMICAS

A doutrina estudada até agora fornece-nos um critério seguro para decidir se um corpo é ou não substância. O critério de algumas cosmologias: "propriedades verdadeiramente novas demonstram uma substância nova" é praticamente inoperável. Mas o critério de Aristóteles e S. Tomás é seguro: onde há uma unidade efetuada pelas forças da natureza (unum per se) há uma substância, a qual deverá ocupar um só lugar (situs). Apliquemos este critério em primeiro lugar às unidades microfísicas, conhecidas das ciências.

As composições mais elementares são os *núcleos,* que podem às vezes existir separados, p. ex. no sol. São formados pelas forças nucleares, que agem a curta distância mas com extraordinária energia, e constam de prótons e nêutrons. Sua coesão é máxima. Só a radioatividade divide certos núcleos, emitindo, entre outros, raios alfa, os quais por sua vez são substâncias, a saber núcleos de hélio. Além disso o núcleo pode ser desintegrado por bombardeio mas só com emprego de enormes energias (bomba atômica). Temos, pois, que considerar o núcleo como *substância,* e substância de determinada *espécie* segundo o número dos prótons e nêutrons dos quais se compõe. Por sua estrutura o núcleo se distingue de um aglomerado qualquer de prótons e nêutrons, que permitiria qualquer número de partículas mas não as estruturaria em unidade.

O segundo composto em grau ascendente de complexidade são os *átomos* químicos, formados de núcleos e elétrons segundo certas leis que determinam o número dos prótons, nêutrons e elétrons com as órbitas desses últimos. Também os átomos são outras tantas espécies naturais de substâncias, classificados na tabela de Mendeleeff. Já tivemos ocasião de dizer que ocupam solidamente um determinado lugar tornando-o impenetrável a outros corpos.

Maior complexidade ostentam as *moléculas químicas,* em grande número de espécie e muitas vezes extremamente complexas, nas assim chamadas macromoléculas. Estruturam-se de átomos de determinada espécie e número, e constituem determinadas espécies de corpos, p. ex. a água, o sal etc. Embora as partículas sejam distantes entre si, o conjunto da molécula ocupa um só lugar tornando-o impenetrável. Coisa semelhante se pode dizer dos *cristais,* nos quais a estrutura é muito evidente.

Com este esclarecimento a Metafísica presta às ciências o serviço que Aristóteles lhe assinou, a saber o de explicar o objeto delas. Os núcleos, átomos, moléculas e cristais são verdadeiras substâncias compostas, com uma natureza específica e propriedades específicas, permitindo uma legítima ciência que os estude. Se fossem aglomerados casuais, não poderia haver ciência deles.

9. OS VIVENTES E O HOMEM

Os viventes, i. é as plantas, animais e o homem quanto ao corpo, apesar da sua descontinuidade reconhecida já por S. Tomás, constituem conjuntos nos quais a estrutura atinge o máximo de complexidade. Inúmeras partículas — as mesmas da química inorgânica — estão aí integradas num todo, unidas por complicados processos elétricos, químicos etc., esboçados já em grande parte na matéria inorgânica. O conjunto ostenta uma perfeita auto-regulação, chamada filosoficamente *ação imanente.* Tudo conspira para o bem e desenvolvimento do sujeito, de cuja substancialidade, no sentido de substância composta, não se pode duvidar. A forma substancial que constitui a substância dos viventes foi chamada pelos antigos *alma,* distinguindo a *alma vegetativa* das plantas e a *alma sensitiva* dos animais. Os antigos entendiam essa alma como *estrutura* no sentido explicado. Conceber, com certos neo-escolásticos, a alma das plantas e animais como uma substância à parte, supramaterial, unida ao corpo, e incompleta, precisando subsistir em união com o corpo, não é tradição escolástica, é difícil de sustentar filosofica e biologicamente, e cria conflitos desnecessários com a ciência.

A necessidade de uma *matéria própria* para cada espécie de organismos forneceria normas preciosas para julgar da possibilidade da teoria evolucionista, mas isso é um assunto vasto que excede os limites do presente estudo.

Um lugar excepcional no conjunto dos seres vivos compete ao *homem,* constituído de um corpo animal e uma alma espiritual. A alma espiritual, embora evidentemente não seja estrutura do corpo mas substância por si mesma e unida ao corpo, deve contudo ser considerada como *forma substancial* do homem, porque dá a unidade e a espécie última ao homem e porque constitui com o corpo um só princípio de ação para muitos atos, p. ex. no conhecimento sensitivo. Também para ela vale a lei de ser forma substancial *única,* sob pena de não termos uma substância una.

Não sendo estrutura do corpo mas substância subsistente por si, a alma humana não é forma *da* matéria, mas "forma *in* materia". Não surge como resultado da or-

ganização (eductio), mas por criação e união com o corpo. Supõe, porém, um corpo humano completo, que é a sua *matéria própria*. A tese de alguns neo-tomistas de a alma se unir com a *matéria prima* e dar ao corpo a própria corporeidade seria para S. Tomás inconcebível, como também repugna ao senso comum dos homens e à ciência. Ser a alma espiritual a *forma única* do corpo significa, como vimos atrás, que o corpo perde, no momento da infusão da alma espiritual, todas as *formas substanciais*, mas não a *espécie* das partículas que o compõem. Neste sentido fala-se também no homem de *permanência virtual* das formas dos elementos.

10. SUBSTÂNCIAS MACROCÓSMICAS

Além da microfísica e química molecular há também a macrofísica que estuda p. ex. a gravitação, a queda livre, o movimento uniforme ou acelerado dos corpos, o paralelograma das forças, o magnetismo, a eletricidade, a acústica, a ótica, a mecânica ondulatória etc. Será também o objeto da macrofísica uma *substância* de certa espécie, sujeito de propriedades e leis? De certo assim tem que ser. Neste caso devemos considerar pedras, pedaços de ferro, de mármore, de madeira etc. como substâncias. Não são substâncias as unidades artificiais como martelos, relógios, máquinas etc., mas sim o cabo ou o ferro do martelo, o metal do cálice, a madeira da mesa etc.

Desde logo, uma barra de ferro ou uma pedra etc. não são *mixta*, i. é compostos heterogêneos. Os antigos tomavam tais coisas por contínuos. Nós conhecemos-lhes a descontinuidade e a composição de muitas moléculas. Mas estas moléculas são *unificadas* por forças da natureza, a saber as forças intermoleculares de Van der Waals, e constituem corpos sólidos que ocupam seu lugar de tal modo que só com o emprego de grande energia se fura p. ex. um ferro ou se serra uma tábua.

E há ainda os objetos da indústria, técnica etc., que também devem ser tidos por substâncias se forem formados pelas forças da natureza. As moléculas das matérias plásticas são unidas pelas potencialidades e forças naturais, embora o homem dirija isso por fora. O pão é unificado pela levedação e o cozimento, processos químicos naturais. O vinho é sintetizado p e l a fermentação. O queijo pela coagulação do leite e outros processos. A chapa de cimento consolida-se pelas propriedades naturais do cimento em contato com a água e o ar. O ovo, a fruta, a madeira, a carne que nos serve de alimento são produtos da natureza. E assim poderíamos ainda ir muito longe. Muitas destas coisas ostentam propriedades e ações que postulam um sujeito substancial: uma quantidade de água congela, ferve, evapora; o leite coagula; o ímã atrai o ferro etc. Em suma: é bem razoável e nada contrário à ciência entender todas estas coisas como substâncias. Considerá-las como "n u v e n s de moléculas" não basta.

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a Metafísica aristotélico-tomista presta-se a uma completa harmonização da ciên-

cia com a filosofia, certamente uma das tarefas prioritárias da nossa época. Com isso mesmo dá novo prestígio à filosofia, o que é igualmente de suma importância para a compreensão do mundo e do seu Autor. Ao mesmo tempo mostra o infundado do agnosticismo, pelo qual muitos não sabem o que pensar dos objetos da nossa percepção sensorial.

E não por último faz-nos compreender melhor o homem, ser macrocósmico, colocado num mundo de substâncias macrocósmicas para apreciá-las, usá-las e alimentar-se delas, ao passo que a microfísica é apenas ciência especulativa (embora também leve a usos práticos). É o mundo macrocósmico que conhecemos pelos nossos sentidos; se não houver tal mundo, é ilusório o conhecimento sensitivo e por conseguinte também o intelectual, baseado nele.

Por fim concluímos que estudar S. Tomás não é tempo perdido nem pesquisa desatualizada.

DOCUMENTAÇÃO

Para comprovar a nossa interpretação servirão as seguintes observações e textos, citados em latim e português.

Para a introdução

É tarefa da Metafísica estudar a substância e suas causas internas, i. é a matéria e a forma:

"Cum haec scientia consideret ens commune sicut proprium subiectum quod quidem dividitur per substantiam et novem genera accidentium, accidentium vero cognitio ex substantia dependeat,... relinquitur quod principalis intentio huiusmodi scientiae sit circa substantias. Et quia scire unumquodque non contingit nisi cognitis principiis et causis eius, sequitur quod ad hanc scientiam pertineat inquirere principia et causas et elementa substantiarum" (Met. VIII lect. 1 n. 1682).

Sendo o objeto próprio estudado pela nossa ciência o ente comum, dividido na substância e nos nove gêneros de acidentes, e sendo que o conhecimento dos acidentes depende da substância,... segue-se que esta ciência estuda principalmente as *substâncias*. E como uma verdadeira compreensão das coisas só se consegue conhecendo os seus princípios e causas, segue-se que pertence a esta ciência inquirir nos *princípios e causas das substâncias*.

Para mais plena compreensão desta definição do objeto da Metafísica pode servir o seguinte: Já a "Physica" encontra, estudando o *motus* (mudança) a matéria prima e a forma substancial, bem como os elementos e os compostos. Mas só a Metafísica estuda a *substância* (o ente por excelência).

ad 1. *Corpos compostos*

A existência dos quatro elementos e de corpos compostos dos elementos não é provada pelos antigos mas suposta como certa. No fato, porém, de os elementos *permanecerem* no composto insiste-se bastante.

Reconhecem-se compostos de menor e maior complexidade, devendo estes últimos ser formados sucessivamente a começar pelos mais simples e ascendendo aos mais complexos:

"Non eodem modo materia est in omnibus substantiis sensibilibus... non fit quodlibet ex quo-

cumque; sed diversa fiunt ex diversis materiis. Unumquodque enim generabilium habet materiam determinatam ex qua fit, quia formam oportet esse proportionatam materiae. Licet enim materia prima sit in potentia ad omnes formas, tamen quodam ordine suscipit eas. Per prius enim est in potentia ad formas elementares, et eis mediantibus secundum diversas proportiones commixtionum est in potentia ad diversas formas: unde non potest ex quolibet immediate fiere quodlibet..." (Met. XII lect. 2 nn. 2436 e 2438).

"A matéria não está de igual modo em todas as substâncias sensíveis... não se pode fazer qualquer coisa de qualquer matéria; substâncias diferentes fazem-se de matérias diferentes. Cada coisa tem a sua matéria específica, da qual é feita, porque a forma precisa corresponder à matéria. Verdade é que a matéria prima está em potência a todas as formas, mas recebe-as numa sucessão determinada: em primeiro lugar ela está em potência para as formas dos elementos, e só por meio destes e observando diversas proporções na combinação, ela está em potência para as formas diferentes: não se pode fazer *imediatamente* de um sujeito qualquer outro sujeito qualquer".

Nota: o texto continua: "nisi forte per resolutionem in materiam primam", cuja interpretação autêntica se reencontra em Met. VIII lect. 4 nn. 1752 e 1753.

ad 2. *As partículas no composto*

A noção de *elemento* está bem elaborada em Met. V lect. 4, e também em de principiis naturae n. 9. Caracteriza-se pelas propriedades seguintes:

O elemento é "causa sicut ex quo, causa materialis" (causa da qual consta o composto, causa material),

é "inexistens sive intrinsecum" (existe no composto, sendo-lhe intrínseco).

"habet aliquam speciem... per quod differt elementum a materia prima, quae nullam speciem habet" (tem uma espécie... e por isso é diferente da matéria prima, que não tem espécie).

é "ex quo primo aliquid fit" (o componente mais elementar do qual se fazem corpos compostos); por isso o elemento se distingue "ab omnibus materiis, quae in diversas materias resolvi possunt, sicut sanguis et huiusmodi" (de todas as matérias que [sendo compostos mais complexos] podem ser decompostas em diversas matérias, p. ex. o sangue etc.).

Cfr. ainda: "Ex elementis fiunt corpora mixta, et sunt eorum materia" (Met. VIII lect. 4 n. 1750): Dos elementos fazem-se corpos compostos heterogêneos, sendo os elementos a matéria deles.

Composição e decomposição dos corpos: "Fit enim corpus mixtum ex elementis per compositionem; elementa vero ex corpore mixto per resolutionem" (Met. VIII lect. 4 n. 1732): "Faz-se o corpo composto dos elementos por meio de composição; e vice-versa os elementos do composto por decomposição.

Necessidade de *matéria própria* para cada espécie de composto: "... licet etiam prima materia et elementa communiter se habeant ad elementata: tamen cuiuslibet rei est aliqua materia propria" (Met. VIII lect. 4 n. 1729): embora para os compostos mais estruturados a matéria prima e os

elementos tenham a mesma relação de "materia ex qua", contudo há uma matéria própria para cada coisa.

"Quia vero, licet materia prima sit communis omnibus, tamen materiae propriae sunt diversae diversorum: ideo ne aliquis totam diversitatem rerum attribueret moventi, et nullo modo materiali principio, subiungit quod in quibusdam diversorum ex necessitate est diversa materia, propria scilicet. Non enim quodlibet natum est fieri ex qualibet materia.. (Met. VIII lect. 4 n. 1735).

Embora a matéria prima seja comum a todos, contudo as matérias próprias são diversas para diversas coisas: por isso — para não se atribuir toda a diversidade das coisas à causa eficiente — acrescenta (Aristóteles) que em certas coisas diferentes a matéria tem que ser necessariamente diferente, a saber a matéria própria. Nem tudo se pode fazer de qualquer matéria.

"... si quis quaerat causam materialem hominis, non debet assignari pro causa, ignis aut terra quae sunt materia communis omnium generabilium et corruptibilium; sed debet assignari propria materia, ut et caro, et os, et huiusmodi" (ibid. n. 1738).

Procurando-se a causa material do homem, não se deve apontar como causa o fogo ou a terra, que são a matéria comum de todos os corpos geráveis e corruptíveis, mas deve-se assinalar a matéria própria, p. ex. a carne, o osso etc.

Cfr. ainda I. c. B. III c. 22 n. 2030 b.

ad. 4. A forma dos compostos

Derivação da noção de *forma* nos compostos:

"Sciendum est enim, quod quandoque una res simpliciter est alicuius materia, sicut argentum phialae; et tunc forma correspondens tali materiae potest dici species. Quandoque autem plures ad invicem adunatae sunt materia alicuius rei. Quod quidem contingit tripliciter. Quandoque enim adunantur secundum ordinem tantum, sicut homines in exercitu, vel domus in civitate; et sic pro forma respondet totum, quod designatur nomine exercitus vel civitatis. Quandoque autem non solum adunantur ordine, sed contactu et colligatione, sicut apparet in partibus domus; et tunc respondet pro forma compositio. Quandoque autem super hoc additur alteratio componentium, quod contingit in mixtione; et tunc forma est ipsa mixtio, quae tamen est quaedam compositionis species." (Met. V lect. 3 n. 778).

Convém saber que umas vezes alguma coisa é simplesmente a matéria de outra, como p. ex. a prata é matéria da taça; neste caso a forma que corresponde a tal matéria pode ser chamada *espécie*. Outras vezes várias matérias unidas entre si são a matéria de alguma coisa. Isso acontece segundo três graus. Umas vezes os componentes estão unidos somente por determinada ordem, p. ex. os homens num exército, ou as casas numa cidade; neste caso a função da forma é exercida pelo conjunto, o qual é chamado exército ou cidade. Outras vezes estão unificados não só por determinada ordem, mas pelo contato e meios de ligação, p. ex. as partes duma casa; neste caso é a *composição* que desempenha o papel de forma. Outras vezes ainda acrescenta-se ao contato e à ligação *a alteração dos componentes*, como acontece nos

corpos compostos heterogêneos; e então *a forma é a própria união dos componentes* (a "mistura"), a qual, porém, é uma espécie de *composição* (podemos dizer: uma composição por meio da alteração dos componentes).

Ao passo que os artefatos não são substâncias, os compostos naturais o são:

"... quia quaedam rerum non sunt substantiae, sicut praecipue patet in artificialibus, sed quaecumque sunt "secundum naturam", quantum ad esse, "et per naturam constitutae", quantum ad fieri, sunt verae substantiae; manifestabitur quod haec natura quam quaesivimus est substantia "in quibusdam", scilicet in naturalibus, et non in omnibus" (Met. VII lect. 17 n. 1680).

... certas coisas não são substâncias, como principalmente é evidente nos artefatos; mas compostos que no seu ser são "conforme a natureza", e na sua origem são "constituídas pela natureza", são verdadeiras substâncias; daí ficará claro que a tal natureza que estamos procurando é apenas substância "em certas coisas", a saber nas coisas naturais, e não em todas elas.

ad 5. *Unicidade da forma*

Damos o texto da Suma teológica, que é um resumo do opúsculo *De mixtione elementorum*. Chamamos a atenção sobre o fato que o problema é exclusivamente da permanência das *formas* dos elementos no *mixtum;* a permanência dos *elementos* é a própria suposição lógica do problema: admitida a permanência dos elementos, em *De mixtione elementorum* se pergunta só: *quomodo* elementa sint in mixto, i. é se com sua forma substancial ou sem ela. Também na Suma teológica se trata de saber Utrum in homine sit alia *forma* praeter animam intellectivam, i. é se há no homem outra *forma* que não a sua alma intelectiva. Que os elementos existam no homem se ensina clarissimamente na S. th. I q. 91 a. 1 e em outros lugares.

Refutam-se duas sentenças: a de Avicena, que dizia que as formas dos elementos permanecem no misto *inteiras,* e a de Averrois, que dizia que as formas dos elementos eram reduzidas a um estado intermédio entre forma substancial e acidental. Só nos interessa a solução positiva, no fim.

"Et ideo dicedum est, secundum Philosophum in I de Generat., quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta forman lapidis, vel animae cuiuscumque" (S. th. I q. 76 a. ad 4).

Deve-se, pois, dizer segundo Aristóteles que as formas dos elementos permanecem no composto não em ato, mas virtualmente. Pois permanecem as qualidades próprias dos elementos, embora temperadas, e nelas está a virtude das formas elementares. E tal qualidade resultante da mistura é a disposição requerida para a forma substancial do corpo composto, p. ex. para a forma duma pedra ou dum vivente qualquer.

ad 6. *Descontinuidade da matéria*

"Corpora naturalia *tangendo* se alterant: et sic *ad invicem uniun-*

tur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum" (S. c. G. II c. 56 n. 1317).

"In tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens *extrinsecum* ei quod tangitur" (ibid. n. 1318 c).

Os corpos naturais alteram-se mutuamente quando se tocam: e assim são unificados entre si não só quanto às superfícies, mas também segundo o efeito [*similitudo* dum agente no paciente é o efeito] da qualidade ou da forma, enquanto o alterante imprime a sua forma no alterado.

No contato da quantidade, que se faz segundo as superfícies, é preciso que o que toca seja *extrinseco* ao que é tocado (esteja *fora* do que é tocado).

Comentário: Portanto os elementos no composto não se fundem numa só massa ou quantidade contínua, mas permanecem distintos, porém contíguos.

ad 9. Os viventes e o homem

A alma humana não informa a *matéria prima*, mas o corpo organizado, que é a sua *matéria própria*:

"Forma hominis est in tali materia, quae est corpus organicum" (Met. VII lect. 10 n. 1496).

A forma substancial do homem (a alma) está em tal matéria, que é o corpo organizado.

"Quia materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, neressarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum in se habere" (S. c. G. II c. 30 n. 1074).

Sendo a matéria própria do homem o corpo composto, complexo e organizado, é absolutamente necessário que o homem tenha em si todos os elementos e humores e órgãos. (*Nota*: Na S. teológica I q. 91 a. 1 se encontra isso mais desenvolvido e explicitado).

NOUVELLE COMPRÉHENSION DE LA RELIGION AUJOURD'HUI

PROF. DR. HANS PFEIL

Personne ne peut ignorer les changements profonds qui se sont produits ces annés dernière à l'interieur de l'église. Mais les jugements portés sur la situations varient beaucoup. Certains y reconnaissent la dissolution de l'Eglise, tandis que d'autres parlent de renouveau ou d'une affaiblissement salutaire. A la base de tous ces changements nous constatons une transformation de l'idée même de ce que veut dire "religion".

Mises à part les différences secondaires dans la pensée et la conduite religieuse des individus, nous pouvons résumer les aspirations religieuses d'avant le Concile en disant qu'elles se centraient sur une religiosité de l'intériorisation individuelle. En admettant la composition de l'homme faite de deux parties, le corps et l'âme, cette dernière avait, seule, affaire à Dieu et méritait une attention presque exclusive. Il en résulte un certain mépris du corps et du monde ici-bas tout ensemble.

La parole du Segneur selon St. Mt. chapitre 16, verset 26 fut ainsi traduite: "Que servira-t-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme?" En se réferent à ces paroles, on voit que l'on dû se soucier très peu du corps et de son développement; très peu aussi de la nature et de sa transformation civilisatrice et culturelle, mais d'autant plus de l'âme et de sa perfection. Souvent, une surestimation de l'individualité d'un chacun s'ajouta: en ne se préoccupait pas des rapports sociaux et en plaçait l'individu au centre de l'univers de l'existence et des valeurs. Au fond, l'homme avait à agir religieusement et moralement: non pas pour la plus grande gloire de Dieu, mais dans l'interêt de son propre bien être temporel et éternel, la loi suprême contenant toutes les autres lois et conseils était exprimés dans l'appel: "Sauve ton âme". Avec cette manière de voir dans la religion une intériorisation pure-

ment privée avec le but de salut de l'âme individuelle, bien des questions ont été laissées de coté ou tout au plus traités très superficiellement ainsi le sort des hommes charnels et de l'univers materiel, l'avenir de nos semblables de la société humaine et de la civilisation. Le temps venu une reaction était inévitable. La réaction s'est produite d'abord en dehors de l'Eglise. Dès théories de l'avenir, telles que le marxisme et le communisme, attendent la solution finale non pas dans l'au-delá, mais ici-bas. L'attente de la liberation définitive non pas dans le sens d'une béatutude céleste, mais dans celui d'un bien être corporel et intégral des humains, dans une société pacifique et harmonieuse car le "ciel est dans un monde matériel raffiné et maitrisé par la maitrise.

A l'interieur de l'Eglise, un type de religion specifiquement adapté au monde s'est répandu de nos jours. On ne pense ni à Dieu ni à l'audèla, mais on met l'accent tellement sur le prochain et le monde materiel que le but de la religion n'est plus placé dans le salut de l'âme individuelle, mais d a n s l'action civilisatrice et culturelle d'ici-bas, p o u r que l'homme soit humanisé au profit de touts les hommes.

Ce type de religion tellement touné vers cette terre refuse la integrité de l'homme en corps et âme. Ses adhérents mettent en relief que cette distinction remonte à la pensée philosophique des grecs et elle a exercé une influece défavorable sur la religion de l'ancien et du nouveau testament. Pour la rendre juive et chrétienne originaire, l'homme et son corps seraient distingués. Dans les paroles de Jesus citées plus haut le mot sarché ne signifierait pas l'âme, mais vie. De même St. Mt. parlant de "sarx" et de "Pneume", ne désignerait pas une égalité de corps et d'âme, mais l'opposition de la faiblesse des hommes et de la puissance de l'Esprit de Dieu. Et finalement, l'Eglise prêche depuis t o u j o u r s l'imortalité de l'homme tout entier.

On en conclut que ce n'est pas l'âme mais l'homme en chair et en oss qui est le sujet de la religion et le point de départ de toute réflexion religieuse. Il est membre de la société humaine, il a sa place au milieu de la nature et de la civilisation et vit dans l'histoire, la relation première n'est pas celle avec Dieu et ce n'est pas Dieu non plus qui le reclame le premier. Les exigences premières lui viennent de la part du monde et de la société. L'importance du discours sur Dieu recule devant une théologie du monde qui met l'accent sur la civilisation et les exigences de la réalité terrestre. Une vie virtueuse dans le sens traditionnel et la pitié théocentrique que s'exprime en oraison et en liturgie, ont moins d'importance que l'action civilisatrice et culturelle en service de l'humanisation progressive du monde. Il y a plus de place pour l'âme individuelle ni de la glorification de Dieu ni d'une transformation de la conscience des individus et de leurs activités dans la société. Ce seraient le devoir d'une idéologie politique d'en montrer les chemins afin que l'on programme pour tous les niveaux de la civilisation, de la culture de l'organisation social et que des conditions de vie plus humaine soient réalisés pour tout le monde. Et enfin, puisque cette tâche ne pourra être accomplie sans violen-

ce, il reviendra à une théologie de la révolution d'en montrer la justification.

Ce type de religion centré sur le monde, représente aujourd'hui sans doute une réaction contre la religion d'hier prennent unilatéralement l'intériorisation individuelle — les réactions dépassent souvent la juste mesure: il en est également ainsi dans notre cas.

La religion de l'intériorisation avait, certes, négligé le monde, les autres, le propre corps. La religion spécifiquement adapté au monde prône, pour de bonne mesure, la délivrance et l'élévation de l'homme entier, l'entente du monde matériel, le refus d'un individualisme unilatéral et l'exigence du progrès culturel et social pour le bien de l'homme et de la société humaine.

Mais cette religion specifiquement adapté au monde, a tort de ne pas respecter suffisament l'âme individuelle et la responsabilité à son égard. Enfin, les deux types de religion ne reconnaissent pas à la glorification de Dieu le rang suprême qui lui est dû. Seule une religion du Royaume de Dieu correspond à la réalité totale.

Avant d'esquisser ce type de religion, nous notons que l'homme n'est ni corps ni âme seuls, qu'il n'y a pas de dualité composée de corps et d'âme, mais une unité corps-âme. Aristote déjà avait enseigné dans ce sens. On ne peut donc pas prétendre que l'anthropologie des philosophes grecs soit caractérisée par une dichotomie de l'homme en corps et âme. D'autre part, s'il est vrai que la Bible affirme très fortement l'unité de l'homme, elle n'avoue néammoins pas une idéntité du corps et de l'âme. Elle distingue d'abord différents aspects et fonctions de l'homme pris dans son ensemble, et ce n'est que dans le "livre de la sagesse que le corps et l'âme sont proposés comme les deux principes qui composent l'homme dans son unité. Au cours des siècles le ministère a relié ces deux aspects complémentaires non exclusifs, et a souligné la dualité des deux principes en même temps que l'unité de l'être humain.

Comprendre l'homme comme une unité intégrale, cela demande que l'on comprenne la religion dans un sens intégrale, Notre foi et notre action ont à s'orienter selon le sens fondamentale de l'action de Dieu par rappor au monde et à l'homme, ce sens n'etant autre que la venue, l'expansion, l'approfondissement et l'achèvement du Royaume de Dieu.

L'événement décisif à la fin des jours sera le retour du Christ. Le Christ, préhent parmi nous, mais caché dans la parole révelé dans toute communauté et dans les sacraments se manifestera alors ouvertement entrouré de puissance et de gloire comme la tête de l'Eglise, le juge et la fin de tout. Il ménera les individus, la société humaine et otue la nature vers leur accomplissement. Les corps des défunts seront réunis avec leurs âmes — à moins que cela n'ait pas lieu déjà.

Les bienheureux qui auront répondu à l'amour et à la misericorde de Dieu et qui entreront dans la vie éternelle, formeront les membres du corps unis avec le Christ, son chef dans la communion universelle de tours par l'amour dans le Saint Esprit, toute la création matérielle périra pour être transformée en une nou-

velle terre et un nouveau firmament.

Lorsque le monde sera ainsi transfiguré que la totalité des bienheureux sera réunis dans la communion avec le Christ, la fin sera atteinte pour laquelle le monde a été crée et vers laquelle il se sera développé. L'individu, la société humaine transformée et toute créature seront soumis au Christ, le Seigneur, le Royaume de Dieu sera achevé. "E ainsi toute chose lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a soumis toute chose afin que Dieu soit tout en tous. C'est vers cette fin, voulue par Dieu depuis toujours, que toute religiosité doit être orientée. Il en résulte un triple devoir. D'abord la glorification de Dieu: celle-ci demande la Foi, l'Esperance et la charité, la prière et le sacrifice, ainsi que l'observation de la loi morale naturelle. Ensuite, la responsabilité envers le monde, ne traisent par l'action en vue du progrès social, civilisateur et culturel pour le bien être naturel et surnaturel de l'homme et finalement, la perfection individuelle de chacun elle consiste en l'imitation du Christ, faisant du chrétien un autre Christ.

En somme, ce qui est demandé, c'est la charité qui vise Dieu nos semblables et nous-mêmes. Les types de religion de l'interiorisation et de l'adaptation au monde insitant l'une sur l'amour de soi-même l'autre sur l'amour du prochain ne suffisent pas. Mais ce qu'elles ont de vrai, ainsi que leurs exigences justifiés, sont contenues dans la synthèse supérieure de la religion du Royaume de Dieu.

CONCEPTIONS DE L'AUTRE-MONDE DANS LA GRÈCE ARCHAIQUE

MAJA R. SVILAR

INTRODUCTION

Mes recherches actuelles sur les valeurs et significations de l'obscurité dans la Grèce archaique m'ont conduite à analyser entre autres les conceptions de l'autre-monde que la poésie grècque du huitième au cinquième siècle avant J. C. nous a transmises. Car l'autre-monde tel que les Grecs archaiques l'ont imaginé est d'une obscurité et d'une austérité parfaites et totales. Il n'y entre une part de luminosité que sous l'influence de la relïgion dite orphique, mais cela, je pense au cinquième siècle seulement, et sporadiquement.

Dans le présent exposé, je ne pourrais que très rapidement vous citer les passages les plus importants recueillis dans Homère, Hesiode, la tragédie attique, Aristophane, Pindare, Théognis, et les lamellae cureae, les feuilles d'or orphiques. Je renoncerai en principe à toute explication concernant les divinités souterraines telles que Hadès et Perséphone qui règnent, comme vous le savez, sur le peuple des morts, ou le blond Rhadamanthe sur l'Ile des Bienheureux, ou la puissante Nyx et ses enfants, ou encore les Erinyes, vengeresses des crimes entre consanguins, etc. etc. Je m'efforcerai, par contre, de vous donner une image aussi vivante que possible de ce que j'appelle la géographie souterraine. Ce n'est pas chose facile que de faire surgir, des textes archaiques, une conception clairement structurée du monde souterrain; grâce aux poètes archaiques et leurs descriptions de l'autre monde, il vous sera cependant possible de constater qu'une certaine tradition s'est maintenue à travers les siècles.

Lorsque nous passerons en revue quelques unes de ces descriptions, vous vous apercevrez en autre qu'il n'y regne aucune reflexion philosophique véritable, ni aucune considération scientifique. N'oublions pas que la période archaique ignore des notions abstraites telles que l'inconnaissable ou l'inefable; elle utilise le noir, l'obscur, et ne sait s'exprimer en principe que par l'image.

Nous commencerons notre voyage au pays des morts par ce que les Grecs archaiques appelaient l'Erebe. Nous l'explorerons jus-

qu'au fond du Tartare, pour ensuite remonter à l'Hadès, qui se situe dans l'épaisseur du sol.

Il n'est point dans mon intention de vous réciter les versions les plus courantes sur les domaines de l'Erèbe, du Tartare, et de l'Hadès vous les connaissez tous. Au risque de vous ennuyer, je compte me rendre bien plus utile à votre égard en me limitant à un recueil de citations authentiquement archaïques.

ERÈBOS

Quant au noir Erèbe, premier né de Chaos dans la Théogonie d'Hésiode, il figure sous deux aspects. Celui de puissance ténébreuse, assez amorphe et vague, restée sans culte, comme Skotos, et celui, plus fréquent, de demeure obscure.

Selon le XIIe chant de l'Odyssée, l'accès à l'Erèbe s'effectue par une sombre caverne, qui s'ouvre du côté noroit (v. 80 sq). L'Erèbe se situe Lupórlatohos d'où lors de la Titanomachie, Zeus ramène les Cent-Bras et où il envoie l'insolent Ménoitios — un frère de Prométhée (Th. v. 510) en le frappant de la foudre fumante (Th 514 sqq) Homère mentionne l'Erèbe comme demeure permanente des Erinyes (I) IX et XIX), comme demeure des ombres des morts (II.XVI od. XI et XX) ou encore comme celle de Cerbère (II.VIII).

Hésiode ne donne pas de descriptions de l'Erèbe. Dans son commentaire à la Théogonie, M. L. West définit pourtant l'Erèbe comme une région d'obscurité opposée à la sphère de la lumière, et par cela étroitement associée au royaume des ombres. Chez Sophocle (Aj 394sq) nous trouvons un passage qui comporte une invocation de Skotos et d'Erèbos en tant que puissance, laissant cependant transparaître l'image de régions conçues traditionnellement comme sombres. Ajax hurle dans son désespoir, Ténèbres mon soleil à moi: Erébe pour moi plein d'éclat. L'Erèbos se situe hypòchthónos, d'où lors de la Titanomachie, Zeus ramène les Cents. Bras, et où il envoie l'insolent Ménoitions un frère de Prométhé (Th. 514 sqq) Homère mentionne l'Erèbe comme demeure permanente des Erinyes (II. IX et XIX) comme demure des ombres des morts (IIXVI Od. XI et XX) ou encore comme celle de Cerbère (II VIII).

Hésiode ne donne pas de description de l'Erèbe, Dans son commentaire à la Théogonie, M. L. West définit pourtant l'Erèbe comme une région d'obscurité opposée à la sphère de la lumière, et par cela étroitement associée au royaume des ombres.

Chez Sphocle (Aj. 394sq) nous trouvons un passage qui comporte une invocation de Skotos et d'Erèbos en tant que puissances, laissant cependant transparaître l'image de régions conçues traditionnellement comme sombres. Ajax hurle dans son désespoir: "Ténèbres, mon soleil à moi: Erèbe, pour moi plein d'éclat."

L'Erèbos melamphaés dans l'Hélene d'Euripide (V. 518) est également l'obscur domaine des ombres, tandis que des vers dans l'Oreste (174sqq) montrent le fond de l'Erèbe en tant que demeure de la Nuit.

Dans Aristophane, plus précisément dans la cosmogonie des Oiseaux (694 sq) lorsque n'existe ni la terre, ni l'air, ni le ciel, le sein infini du noir Erèbe accueille

l'oeuf sans germe d'où naît Eros et plus loin dans le texte (1191) Erèbe enfant l'air enveloppé de nuages.

Aristophane encore, dans les Nuées (192), dit en se moquant de l'activité des élèves du Maître (Socrate), qu'il "scrutent l'Erèbe jusqu'au fond du Tartare", ce qui signifierait qu'en dessous de l'Erèbe noir et souterrain se situe le Tartare. Toujours chez Aristophane, dans la cosmogonie des Oiseaux (693), le vaste Tartare existe à côté de Chaos, Nyx et Erèbos, et il sert de lieu d'accomplissement à Eros et Chaos (698).

TARTAROS

Le Tartare fait d'ailleurs l'objet de descriptions bien plus amples et nombreuses que l'Erèbe.

Nous en trouvons une chez Hésiode (Th 724-735) "Une enclume d'airain tomberait de la terre durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour au Tartare. Autour de ce lieu cout un mur d'airain. Un triple rang d'ombre en ceint la bouche étroite. Au dessus ont poussé les racines de la terre et de la mer inféconde. C'est là que les Titans sont cachés dans l'ombre brumeuse, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées. Ils n'en peuvent sortir: Poseidon a sur eux clos des portes d'airain, le rampant s'étend de tous les côtés; là enfin habiten Gyès, Cottos, Briarée au grand coeur, gardiens fidèles, au nom de Zeus qui tient l'égide". Les vers qui suivent (Th. 736-806) considérés comme interpolations par Mazon et Nest — prolongent la description du Tartare, abîme immense chásma et en font l'effrayante demeure de l'infernale Nuit, la demeure du diu des enfers, à savoir du puissant Hadès et de Perséphone la redoutable. L'image évoquée par Aristophane (nuées 192) d'un Tartare situé plus profondémment dans la terre que l'Erèbe, pourrait éventuellement avoir son origine dans l'imagerie de la Théogonie d'Hésiode, si l'on compare Th. 669, où Zeus ramène les Cent-Bras de l'Erèbe souterrain au jour avec Th. 734 sq, où ces mêmes Cent-Bras figurent comme gardiens des portes d'airain du Tartare. Les étages du monde sont en autre ébauchés au vers 720 de la même théogonie, vers que l'on trouve textuellement au chant VIII de l'Iliade (16), où Zeus menace les dieux olympiens de saisir et jeter tout désobéissant parmi eux "au Tartare brumeux, tout au fond de l'abîme qui plonge au plus bas sous terre, où sont les portes de fer et le seuil de bronze, aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel l'est au-dessus de la terre." (Paul Maxon note au sujet de ces vers: "pour notre poète, le monde comprend tois étapes: tout en haut, le ciel; tout en bas, le Tartare; au milieu, à égale distance du ciel et du Tartare, la terre, avec l'Hadès, logé dans l'épaisseur du sol.") Un second passage de ce même chant VIII (478-481) décrit le Tartare comme suit: "... à ces derniers confins de la terre et de la mer (Mazon note ici qu'en réalité le poète veut dire: la partie la plus basse de l'univers), où Japet et Cronos sont fixés à jamais, privés des doux rayons du soleil d'en haut et des souffles de l'air, et n'ayant autour d'eux que le profond Tartare."

Eschyle reprend le thème du cahot des Titans dans son Prométhée: "le profond et noir re-

paire du Tartare, où sont cachés Cronos et les Titans qui le défendaient" (219 sq).

La topographie souterrains devient quelque peu compliquée lorsqu'Eschyle, toujours dans Prométhée (1028 sq), introduit "l'Hadès clos à la lumière ou coeur profond du noir Tartare." Hadés, figure-t-il ici à titre d'étape sur le chemin menant au Tartare, ou doit-il être considéré comme synonyme du Tartare? Quoi qu'il en soit, notons toujours qu'Eschyle maintien ici la conception d'un Tartare cahot et lieu de supplice pour immortels fautifs (puisqu'il s'agit de l'endroit où Prométhée est enchaîné), conception bien établie chez Homère et Hésiode.

Dans les Eumênides, cette tradition mythologique semble cependant être mise en question, car Eschyle y mentionne le Tartare comme demeure des Erinyes (72)" ... elles habitent le séjour du mal, les ténèbres et les Tartare souterrain, détestées des hommes et des dieux de l'Olympe." Serait-ce que les Erinyes sureillent les supplices infligés aux immortels dans le Tartare comme elles président au supplice des mortels (mertriers) dans l'Hadès? (Cf. Esch. Eum 267-275, 300 sq, 337339) circonstance qui expliquerait éventuellement leur présence dans le Tartare. Notons ici que dans Sophocle, Oedipe invoque l'ombre affreuse du Tartare lors de la malédiction de son fils (O. C. 1389 sq).

Dans son article sur Tartaros (dans Pauly-Wissowa), Scherling suppose que l'élargissement du tartare dont témoigne le vers 72 des Euménides d'Eschyle, a dû causer la perte de la position indépendante du Tartare en tant que partie de l'univers, et sa fusion avec l'Hadès. Le Tartare représente alors la région la plus profonde de l'Hadès, ou bien souvent le pays des morts tout entier, lorsque son côté horrifiant doit être mis en évidence. Chez Pseudo-Hésiode, dans le Bouclier (254 sq), le Tartare est identifié avec l'Hadès: .... "son âme aussitôt descendait dans l'Hadès dans le Tartare glacé" (la traduction es de Paul Mazon).

Avant de proceder aux diverses descriptions de l'Hadès, je voudrais ajouter une dernière remarque concernant le Tartare: A part les trois cas, où il figure vaguement comme personnage mâle, à savoir associé à une Nyx chez Musée, comme fils d'Aer et de Nyx chez Epiménide, ainsi qu'avec Chaos, Nyx, et Erébos au début de la cosmogonie des Oiseaux, Tartaros est surtout considéré comme l'endroit le plus austère et le plus obscur possible. Quant à son genre, il est en général masculin. Le seul cas d'un Tartare féminin se trouve chez Pindare (Pyth. I, 29), pour désigner le cachot de Typhon; l'expression *tá Tàptapa* aurait été introduite par les Orphiques (Cf. article Tartaros dans Pauly-Wissowa).

HADÈS

Pour Hadés il n'existe à ma connaissance pint de variante à l'égard de son sexe. Hadés est le souverain du royaume des morts d'une part, et le royaume des morts tout court d'autre part. Je laisserai de côté l'aspect divin d'Hadès. Son aspect de lieu sombre est lié comme nous l'avons pu constater — à la conception de l'Erèbe et du Tartare. Notons, cependant que le nom d'Hadès ne

figure nulle part dans les cosmogonies.

Conformément aux croyances homériques, l'Hadès contient les ombres des défunts qui, y ayant accédé une fois ensevelis selon les règles, n'en sortent plus jamais. (Cf. Il XXIII, 71-76) Apparemment cette croyence est restée valide à travers plusieurs siècles, car chez Sophocles, dans l'Oedipe à Cologne, Antigone dit: "il a son lit sous terre, bien cahé à jamais." (170 6 sq; cf. 1701) Retournant chez Homère, nous rencontrons des textes qui prouvent que L'Hadès était un lieu de séjour fort désegréable. Citons, par exemple, la remarque d'Achille dans le chant XI de l'Iliade (489 sqq): "J'aimerais mieux, valet de boeuf, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts sur tout ce peuple éteint." Ce qui veut dire que la vie duplus misérable parmi les esclaves était en tout cas préférable au séjour dans l'Hadès. Un autre exemple se trouve dans le chant XI de l'Odyssée (93 sq), où Tirésias pose la question à Ulysse: "Pourqué donc, malheureux, abandonner ainsi la clarté du soleil et venir voir les morts en ce lieu sans douceur?"

Le paysage de l'Hadès est décrit dans le chant X de l'Odissée par Circé, à adresse d'Ulysse (509--535): Quant vous aurez atteint le Petit Promontoire, le bois de Perséphone, ses saules aux fruits morts et ses hauts peupliers, échouez le vaisseau sur les bord des courants profonds de l'Océan, mais toi, prends ton chemin vers la maison d'Hadès. A travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéton et les eaux qui du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre: c'est là qu'il faut aller..." et invoquer les défunts par des libations et offrandes — et les ombres vont accourir un foule. Nous verrons, un peu plus loin, réapparaître le thème des fleuves et des arbres souterrains dans le contexte de l'Hadés orphique.

Dans Hésiode, nous rencontrons les hommes de la race de bronze qui partirent pour le séjour moisi de l'Hadès frissonnant (Tr. 153 sq). Quant à Eschyle, il nous parle des noires entrailles d'Hadès souterrain (Prom. 433), Sophocle de l'abominable et noir Enfer" (Af. 606) Euripide du "lugubre Hadès" (Hel. 1122 sq) et de Polyxène envoyée vers l'Hadès dans les ténèbres souterraines, pour y réposer avec les morts, malheureuse. (Hec. 208) Euripide évoque en outre les retraites des morts et les portes de l'ombre (hec. 1) Au sujet des portes M. L. West remarque d'ailleurs que les portes sont constamment associées avec la maison d'Hadès et la demeure des morts, et qu'elles symbolisent la transition (irréversible) dans un autre domaine. Aristophane nous donne, dans les Grenouilles (136-164) une parodie de la Nekyia d'Héraklès. Voici sa description du pays des morts:

Héraklès: La traversée est long: Tu parvienras tout de suite à un grand lac très profond.

Dionysos: Et comment le passerai-je?

Héraklès: Un vieux nocher te le fera traverser dans une petite barque, pas plus grande que ça, pour deux oboles.

Dionysos: Oh. le grand pouvoir qu'ont partout les deux oboles.

Comment sont-elles parvenues là-bas aussi?

Héraklès: C'est Thésée qui les y a portées. Après cela, tu verras des serpents et des bêtes terribles, par milliers.

Dionysos: Ne cherche pas à me frapper d'épouvante: tu ne me détourneras pas.

Héraklès: Après cela, un grand bourbier et un torrent intarrissable de fange où croupit toute personne qui a outragé un hôte ou abusé d'un enfant sans le payer, ou rossé sa mère, ou frappé son père à la mâchoire, ou été parjure.

Dionysos: Par Zeus, il fraudrait y ajouter ceux qui ont appris la pyrrhique de Cinésias ou copié une strophe de Morsinos.

Héraklès: Après cela, tu de trouveras entrouré d'un son de flûte, et tu verras une lumière fort belle, comme ici, des bois de myrthe, des troupes heureuses d'hommes et de femmes, et de l o n g s applaudissements de mains.

Dionysos: Et ceux-là, qui sont-ils?

Héraklès: Les initiés. (memmeménoi)

Ce sont eux qui t'expliqueront absolument tout ce dont tu auras besoin. Ils habitent tout près de la route, aux portes de Pluton. Sur ce, je te souhaite beaucoup de plaisir, frère.

Lorsque Dionysos arrive au lac, Charron demande: "Qui pénètre dans les lieux de répos, délivré des maux et des tribulations de la vie? Qui vient dans la plaine de Léthé, au pays où l'on tond les ânes, chez les Cerbériens, chez les corbeaux, au Ténare"? Un peu plus loin Xanthias (le serviteur de Dionysos) qui est censé avoir fait le tour du lac, arrive par le côté opposé à celui par où il était parti. Alors, Dionysos se renseigne: "Qu'y a-t-il par là? Xanthias répond: Ténèbres et fange." (Skotos kai boiboros).

Que d'élements nouveaux depuis le Nekyia de l'odyssée: Des boquets de myrtes, un son de flûte, un choeur d'initiés heureux, et surtout une vive lumière. Rappelons ici les vers (45 sq) prononcés par le Coryphés du choeur des initiés..." c'est pour nous seuls que le soleil et la lumière sont en joie, pour nous les initiés, qui avons vécu pieusement... Tout cela dans le royaume d'Hadès, qui porte ici le nom de Pluton, égale Ploutos, dieu de richesse.

Nous retrouvons le thème de la lumière pour les bons dans l'au-delà la dénomination d'Hadès est évitée — chez Pindare, dans le passage très débattu de la IIe Olympique, et dont je cite la traduction de Puech: "Eclairés par un soleil qui fait leurs nuits toujours égales toujours égaux leurs jours, les bons reçoivent en partage une vie moins pénible que la nôtre..."

Il n'y a aucun doute que, dans l'imagination de certaines sectes mystiques — pythagoriciennes et orphiques — existe (au moins dès le Vème siècle avant J. C.) la conception d'un autre monde pour les âmes pures appelé l'île des Bienheureux "rafraîchie par les brises océanes" (Pind. 01 II, 127-130) où resplendissent des fleurs d'or, les unes sur la terre, aux rameaux d'arbres magnifiques, d'autres, nourries par les eaux (ibid. 130-134) Les bienheureux sont "sous l'équitable surveillande de Rhadamanthe, l'assesseur qui se tient aux ordres du puissant ancêtre des Dieux patèr

mégas: Cronos qui n'est donc plus enfermé dans le Tartare.), de l'époux de Rhéa (fille de la Terre et du Ciel, et épouse de Cronos dans Hésiode) déesse qui siège sur le plus haut des trônes (ibid. 137--14). Quant à l'Hadès orphique, nous en possédons des descriptions inscrites sur des feuilles d'or, les fameuses lamellae aureae orphicae trouvées dans des tombes en Italie et en Crète. Ces textes accompagnaient certains morts — probablement ensevelis dans l'esprit d'une doctrine admise comme orphique — et étaient destinnés à rassurer et encourager l'âme au cours de son voyage. Voilà ce que dit, par exemple, la feuille d'or provenant de Petelia (je la cite parce qu'elle me semble très caractéristique malgré le fait qu'elle provient de l'Italie méridionale et qu'elle date du IV ou du III siècle avant J. C.):

"Tu trouveras à gauche de la demeure d'Hadès une source
Auprès de laquelle s'élève un cyprès blanc.
De cette source ne t'approche pas trop près.
Mais tu en trouveras une autre: elle vient du Lac de Mémoire
Son eau fraîche coule rapidement, et il y a des gardiens devant elle.
Prononce ces mots: "Je suis l'enfant de la terre et du Ciel étoilé.
Mais mon origine est le Ciel (seul). Cela, vous le savez vous-même.
Mais je suis desséché de soif et je me meurs. Donnez-moi bien vite
L'eau fraîche qui s'échappe du Lac de Mémoire."
Et eux-mêmes, ils te donneront à boire de l'eau dela source sacrée.
Et ensuite parmi les autres héros tu seres le maître."

Ce n'est pas de deux sources, mais de deux routes souterraines que parle une inscription trouvée dans une tombe voisine de Sybaris. E, Rohde (Psyché p. 444, n. 4) commente: "On rencontre ici, à une époque relativement ancienne, la légende des deux routes à l'entrée du monde souterrain, l'une conduisant à droite dans le chŏros eusebón, l'autre à gauche au lieu où sont puni les ádicoi. Il se peut qu'elle ait eu pour origine les fantaisies des sectes mystiques de l'Italie méridionale dexion aristerón signifient, dans la table pythagoricienne des oppositions comme d'ailleurs depuis longtemps dans l'art de la divination par les oiseaux — la même chose qu'agathón et Kakón (Atist. Meta phys. I, 5, 986) le Y (Ypsilon) des Pythagoriciens symbolise le partage des chemins de la vie à droite, vers la vertu, et à gauche, vers le vice... Sybole transporté par Platon, Rep. 10, 614c, probablement à l'imitation des Pythagoriciens, aux deux routes du monde souterrain." En troisième lieu, après l'Hadès sombre et désolant d'Homère, d'Hesiode, d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide d'une part, et l'Hadès lumineux des sectes mystiques décrit par Aristophane, par Pindare et sur les feuilles d'or d'autre part, il reste à mentionner l'Hadès de Théognis. Au premier livre de ses poèmes élegiaques, nous rencontrons le passage suivant: "Et lorsque tu auras, sous les obscures profondeurs joint la demeure d'Hadès aux mille cris plaintifs,..." (1,234 sq) Malgré cette image sombre que Théognis se fait du pays des morts, il pré-

fère dans son pessimisme radical le séjour au-délà des portes de l'Hadès à celui sur la terre, car il dit: "la meilleure de toutes choses sur terre, c'est de n'être point né, de ne pas voir les rayons pénétrants du soleil, une fois né, de franchir au plus vite les portes d'Hadès et d'être couché sous beaucoup de terre amoncelée." C'est d'ailleurs, comme le remarque P. M. Schul, l'antithèse absolue de la plainte d'Achile que j'ai citée (II. II. 489 sqq).

CONCLUSIONS

Nous avons passé en revue l'Erèbe, le Tartare, et l'Hadès tels que la poésie homérique, Hésiode, la tragedie attique, Aristophane, Pindare et finalement Théognis nous les présentent. Il me reste à tirer des conclusions de ces diverses descriptions.

Je dois avouer que ce qui m'a le plus frappé lors de l'analyse de la localisation fictive de l'obscurité c'est la façon dont a été conçu l'au-délà, le royaume des morts, dans les temps archaiques et combien cette conception a changé sou l'influence de ce qui est admis comme religion orphique. Il serait difficile de s'imaginer un endroit plus désolant et plus sombre que celui inventé par les Grece archaiques par leurs morts. Il n'y avait que des initiés, les adhérants de sectes qui certainement ne constituaient qu'une minorité — qui croyaient en un autre-monde agréable et plein de joies, et ceci, probablement seulement à partir du Ve siècle avant J. C., donc en période classique, lorque peu à peu, ont submergé les éléments caractéristique de la période hellénistique. Quant au pessimisme d'un Théognis, il est, je pense rare à l'époque classique encore, et anticipe d'une certaine manière le point de vue chrétien, selon lequel le monde des vivants est une vallée de larmes.

Ce qu'il me semble dermis de conclure sur la base des textes purement archaiques, c'est que le Grec d'alors a été guidé par un penchant très vif vers l'imagerie "noire" en tout ce qui concernait le domaine de l'inconnaissable et de l'ineffable, en particulier dans sa conception de l'autre monde.

O VALOR ABSOLUTO DA PESSOA EM SANTO TOMÁS E KANT

PEDRO DALLE NOGARE

INTRODUÇÃO

O fato de celebrarmos este ano — e mais particularmente neste Congresso — o 700º. aniversário da morte de Santo Tomás e o 250º. aniversário do nascimento de Kant, levou-nos a uma investigação do pensamento destes dois grandes filósofos sobre um assunto, sempre vivo na reflexão filosófica, mas atual sobretudo hoje, pelas peculiares circunstâncias históricas em que nos encontramos: o valor absoluto da pessoa.

A afirmação de tal valor, como fundamento de todo direito do homem e de todo humanismo autêntico, é comum a maioria dos filósofos e sociólogos modernos e contemporâneos, constituindo um dos poucos pontos em que há quase um consentimento universal, muito embora as divergências reapareçam logo que do princípio se passa às suas explicações e conseqüências concretas.

Dizer que a pessoa tem um valor absoluto é o mesmo que dizer: a pessoa deve ser considerada sempre como fim e nunca como meio. Ela é sempre meta, nunca instrumento.

Para quem reflete, porém, surge imediatamente a pergunta: qual é a justificação racional, o fundamento filosófico destas afirmações? Há muito tempo que nos ocupamos com esta pergunta e confessamos que até agora encontramos uma resposta satisfatória só nos dois pensadores que são objeto de nossa comemoração: Santo Tomás e Kant.

Não negamos que noutros filósofos esteja presente o valor absoluto da pessoa — acabamos de dizer que a grande maioria deles o admite —; nem que faltem neles indicações significativas para fundamentar um tal valor; mas, depois de longas pesquisas, chegamos à convicção de que nenhum deles ofereceu um desenvolvimento e aprofundamento do assunto como Santo Tomás e Kant.

Claro está que os dois, tão distantes no tempo e na mentalidade, enveredam caminhos diversos

para tal fundamentação. E aqui está, a nosso modo de ver, o interesse da presente investigação, qualquer que seja o seu valor: o estudo e a comparação de dois pensamentos, que, partindo de perspectivas totalmente diversas, chegam à mesma conclusão.

Mas vamos ao assunto.

Parte I

O VALOR ABSOLUTO DA PESSOA EM SANTO TOMÁS

Premissa

Dum ponto de vista aristotélico e escolástico, isto é, da filosofia antiga e medieval, Santo Tomás representa a respeito do valor absoluto da pessoa a síntese e o vértice da reflexão filosófica e coloca as provas definitivas em tal assunto.

É de conhecimento de todos que a definição de pessoa, que Santo Tomás toma emprestado de Boécio, é a seguinte: pessoa é toda substância individual de natureza racional; ou — o que dá no mesmo — pessoa é o ser que subsiste distinto na natureza racional [1]. Esta definição da pessoa, de Boécio e Santo Tomás, passou intacta a todos os filósofos e teólogos escolásticos, até os nossos dias.

O distintivo, portanto, fundamental, da pessoa, segundo Santo Tomás, é de ser racional, intelectual. Onde não há luz de inteligência, não há dignidade de pessoa. O animal não é pessoa e tanto menos a planta e a pedra. O homem sim, e, em forma infinitamente superior, Deus: porque são inteligentes. É esta inteligência que confere valor e excelência à pessoa. É por ela que "a pessoa significa o que há de mais perfeito em todo o Universo" [2].

Santo Tomás descobre os sinais desta perfeição na própria origem do nome da pessoa que, etimologicamente, vem da palavra "persona", que significava a máscara que usavam os atores antigos para amplificar a voz. Ora, diz Santo Tomás, como nas tragédias e comédias os atores representavam homens famosos, por exemplo, Édipo, Agamemnon, etc., o nome "pessoa" foi usado, também, para designar pessoas constituídas em autoridade. Assim, nas Igrejas chamavam-se de "pessoas" aqueles que tinham alguma autoridade. E porque é grande honra participar da natureza racional, por este motivo, todos os indivíduos que desfrutam da inteligência chamam-se pessoas [3].

Mas, evidentemente, não é só pela etimologia que Santo Tomás prova sua solene afirmação: a pessoa significa o que de mais nobre e elevado existe no Universo. A principal argumentação dele funda-se na própria característica da pessoa: de ser racional. Com efeito, é pela racionalidade que a pessoa é dotada de toda uma série de propriedades e atividades (consciência de si, liberdade, responsabilidade, criatividade, etc.) que, enquanto a distanciam imensamente do animal, a colocam no vértice do Universo, nos confins do Infinito [4].

Mais ainda, é pela racionalidade que a pessoa se constitui valor absoluto, fim em si, de forma tal que nunca pode ser instrumentalizada, usada como meio. Santo Tomás prova isso em geral, com a sua doutrina sobre o ato e a potência, o conhecimento, a subs-

tancialidade, a espiritualidade, a imortalidade da alma humana e a sua ordenação imediata a Deus: em particular, em três capítulos fundamentais (III, 112 e 113) do terceiro livro "Contra Gentes", os quais a meu modo de ver ficarão sempre o alicerce insubstituível e a passagem obrigatória de quantos quiserem estabelecer filosoficamente o valor absoluto da pessoa e, portanto, o fundamento do humanismo autêntico.

Nestes três capítulos Santo Tomás, como costuma fazer também noutros assuntos, apresenta vários argumentos, nem todos do mesmo valor. Considerando-os atentamente, percebe-se imediatamente que o argumento fundamental, que volta repetidamente sob diversas formas, é o argumento da liberdade.

A pessoa é livre

A pessoa é livre: tem o poder de determinar-se por si mesma a suas ações. O instrumento, pelo contrário, é — por definição — subordinado a outros na determinação de suas ações. Lembremos a definição clássica de instrumento: "Aquilo que move sendo movido": receber dos outros a determinação à ação, eis a característica do instrumento [5]. Encontramo-nos, portanto, diante de conceitos não somente diversos, não somente contrários, senão também contraditórios.

Quem afirma a liberdade da pessoa não pode mais considerá-la como instrumento. Quem a trata como instrumento "ipso facto" lhe desrespeita a liberdade, transgredindo, assim, não somente uma lei positiva, humana e divina, mas a própria lei natural, que proíbe agir contra a natureza das coisas. Tornamo-nos culpáveis duma ação contra a natureza.

Mas a liberdade não implica só na determinação de seus atos, mas também de seus fins. Santo Tomás adverte, de início, que toda volição do bem é modelada sobre o conhecimento que a pessoa tem dele. Portanto, se pela inteligência a pessoa aprende um bem como não perfeito, nem pela vontade ela o apetecerá necessariamente. Ora, a nossa inteligência, exatamente em virtude de sua espiritualidade, conhece — pelo menos confusamente — o bem perfeito e total: o que chamamos comumente de felicidade. Se, pois, diante da felicidade total, nenhuma pessoa fica indiferente e, necessariamente, deseja-a, não há nenhuma constrição para amar e querer os bens particulares e finitos, que não realizam o conceito de bem total.

Exatamente porque a pessoa, pela inteligência, conhece o "tudo bem", já não se sente necessitada para aquilo que não é "tudo bem", que apresenta deficiências ou falhas, ou porque limitado em si ou por outros motivos extrínsecos: por exemplo, porque de difícil alcance, de posse incerta, em contradição com outros bens, etc. Portanto, ela fica livre diante dessa categoria de bens: dependerá dela dizer sim ou não ao objeto ou ação que lhe se apresentam [6].

A vontade humana tem esta liberdade de escolha, quer diante de bens e fins particulares, quer diante de bens e fins universais. Posso escolher entre o bife e o frango e posso escolher entre a profissão de soldado e padre, como posso escolher entre a libertinagem e o heroísmo. Queremos,

com isso, dizer que o homem tem o poder das escolhas particulares e o poder das escolhas fundamentais [7].

A pessoa humana tem, portanto, esse grande e terrível privilégio, negado a todos os outros seres inferiores: ela se cria, ela decide de sua existência e de seu valor: ela se determina seu fim último. Curiosa contradição: ela não tem muito poder sobre seu estômago e fígado: mas o tem quase total sobre seu espírito e seu destino.

É em virtude da liberdade de escolher seus fins que a pessoa recusa terminantemente e em qualquer circunstância ser tratada como instrumento [8].

A pessoa compreende e transcende o Universo

O argumento da liberdade é o argumento tomista fundamental, para provar que a pessoa é sempre fim e nunca pode ser considerada e tratada como meio. A racionalidade, porém, não é princípio só de liberdade, mas também de uma certa infinidade. Santo Tomás o repete freqüentemente e com uma indisfarçada complacência. O ser dotado de inteligência — argumenta Santo Tomás — possui uma natureza mais ampla e extensa do ser que não conhece: porque este não possui senão sua forma, aquele pode receber (intencionalmente) as formas também dos outros. E, sendo que toda limitação vem da matéria, entre os próprios seres que conhecem, tanto maior será a amplitude de conhecimentos quanto maior a independência da matéria. Ora, como a inteligência humana é intrinsecamente independente da matéria, o seu poder de conhecer é, num certo sentido, infinito [9].

Não somente porque conhece os conceitos universais (por exemplo, homem, beleza, virtude, etc.) que, virtualmente, compreendem infinitos singulares; não somente porque conhece algumas categorias de objetos que admitem infinitas variações (por exemplo, os números, as proporções, as figuras); mas, também, porque sua capacidade apreensiva não conhece limites ou barreiras no campo dos inteligíveis: nada daquilo que existe ou pode existir é inatingível pela inteligência: nada que, proposto de forma conveniente, ela não possa conhecer imediata ou mediatamente, direta ou indiretamente, própria ou analogicamente. Sem dúvida, há objetos mais proporcionados à sua capacidade mas, absolutamente falando, nenhum deles está fora do seu alcance: substância ou acidente, corpo ou espírito, real ou possível, nada é vetado ao conhecimento da inteligência [10].

Isto não só na ordem especulativa, senão também na ordem prática. Para Santo Tomás, a inteligência do homem, socorrida pelas mãos, supre, e muito mais eficientemente, os meios de defesa e proteção de que a natureza truíram sempre e constroem ainmais. Pela inteligência, o homem torna-se autor de desenvolvimento, de progresso, de criação. Os animais, apesar de dotados de maravilhosos instintos, comportam-se e operam sempre da mesma forma. "Todas as andorinhas construíram sempre e constroem ainda hoje seu ninho da mesma forma e todas as aranhas teceram sempre a tecem ainda hoje da mesma forma sua teia" [11]. Passaram milhões de anos sem que al-

gum progresso se tenha notado nos comportamentos e construções dos animais, deixados a si mesmos. O homem, pelo contrário, pela inteligência inesgotável em ideações, buscas e invenções, modifica continuamente e enriquece seu ambiente, seu comportamento, sua própria personalidade. Ele está capacitado a abrir-se caminhos sempre novos e realizar obras sempre mais perfeitas. E isto com uma rapidez que vai cada vez mais acelerando-se [12].

O homem assim não é somente um microcosmo, [13] síntese e centro da realidade cósmica, mas do ponto de vista espiritual, é maior do que o macrocosmo, porque o espírito compreende e transcende toda a realidade material [14]. Nele resume-se e articula-se todo o universo em sua perfeita ordem, em suas causas e fins, em suas dependências e relações, em seu sentido e valor. A nossa inteligência não percebe unicamente essências e propriedades, mas penetra e descobre os invisíveis liames que as unem reciprocamente e às suas causas. Não conhece somente a multidão das coisas, mas também as multiplices razões delas. É propriedade sua ler em profundidade. Nela descreve-se toda a maravilhosa ordem do universo.

É assim, penetrando o universo até às suas profundidades, que ela o sujeita e domina não somente teórica, mas também praticamente.

Ora, não é possível conceber a pessoa instrumento daquele universo de que é dona e senhora. O homem é, sim, situado no Universo, mas como cabeça, fim, valor e dominador dele.

A pessoa é espiritual e imortal

Estes dois primeiros argumentos são deduzidos das propriedades da pessoa. Não faltam argumentos tirados da própria natureza da pessoa. Com efeito, apesar de ser forma substancial do corpo, a alma humana, bem longe de ser material, é espiritual e, portanto, imortal. Santo Tomás parte do princípio universalíssimo: "Operari sequitur esse". As operações de um sujeito manifestam sua natureza. Ora, há no homem operações que transcendem totalmente a matéria. Enquanto, com efeito, as operações vegetativas e sensitivas dependem claramente dos órgãos e faculdades do corpo, as operações intelectivas e volitivas manifestam tais caracteres de imaterialidade, atemporalidade, universalidade, que estão completamente além do alcance da matéria. Se, pois, a alma do homem efetua operações próprias, independentes da matéria, significa que tem uma existência própria, independente da matéria: ela é espiritual [15].

Um corolário imediato da espiritualidade da alma humana é a sua incorruptibilidade e imortalidade. No mundo puramente espiritual não há lugar para a morte. Com efeito, o que é a morte, senão a decomposição do organismo material? Ora, o que é espiritual é, por definição, simples, sem matéria e extensão. Não pode, pois, decompor-se. Nem pode imaginar-se uma aniquilação por parte de Deus, que assim contradiria os seus atributos, o que, portanto, não é possível [16].

A imortalidade da alma fornece a Santo Tomás uma nova prova da finalidade em si da pessoa.

Porque é próprio do instrumento, como tal, a temporaneidade.

O instrumento, com efeito, não existe para sempre, mas por algum tempo: exatamente o tempo em que realiza sua função de instrumento. Uma vez que não tenha mais utilidade, não é mais procurado: é encostado.

Também o homem, no construir seus instrumentos, os constrói de tal forma que tenham uma existência proporcional ao tempo em que deverão ser úteis. Que diríamos daquele artista que formasse o seu modelo, que devesse servir só por alguns dias, com uma matéria preciosa e resistente e, pelo contrário, usasse de uma matéria vil e frágil para uma obra de arte destinada à imortalidade?

Assim, se o homem fosse puro instrumento, por exemplo, da perfeição do universo, porque deveria ter uma existência que ultrapassa aquela do universo? Por que sustentar um ser após ter realizado sua missão? Se a razão de ser do homem é servir alguma coisa, não se entende porque, uma vez realizado o seu serviço, não deva ser destruído. Continuaria a existir sem razão: existência absurda, contraditória esta [17].

Parte II

O VALOR ABSOLUTO DA PESSOA EM KANT

Premissa

Como esperamos ter evidenciado pela exposição anterior, em Santo Tomás o valor absoluto da pessoa é solidamente fundado sobre a metafísica do ser: a pessoa é valor absoluto porque é o ser mais perfeito do universo, espiritual e imortal, dotada de liberdade e de uma certa infinidade.

A quem tenha o mínimo conhecimento da doutrina de Kant, aparece imediatamente que ele — posto que admitisse, como admitiu, o valor absoluto da pessoa — não podia, para prová-lo, seguir Santo Tomás, mas devia enveredar um caminho inteiramente novo. Tal caminho não é, como se costuma dizer, o da rejeição da metafísica como tal. Todo empreendimento de Kant, pelo contrário, foi examinar criticamente se e como é possível uma metafísica como ciência rigorosa. Grave erro de perspectiva seria representar-se o austero professor de Konigsberg intento a solapar os fundamentos da metafísica. É exatamente o contrário que acontece. Kant, despertado por Hume do sono dogmático e alertado contra as pseudo-evidências, empenha-se em deitar fundamentos inabaláveis à metafísica. É como se um engenheiro, apercebendo-se improvisamente que os alicerces do edifício, que está levantando, não são seguros, demolisse tudo para recolocar a construção sobre fundamentos mais firmes.

A conclusão dessa reelaboração longa e paciente — Kant levou 20 anos para escrever as três Críticas, que contém a substância de seu pensamento — foi que a metafísica no sentido tradicional é realmente impossível e contraditória como ciência, porque o conhecimento científico é válido somente dentro dos limites da experiência e nunca em relação aos objetos que estão além dela. Mas o fato de a metafísica tradicional ser impossível como ciência, não significa para Kant a morte de toda metafísica. É possível a metafísica crítica de nossas facul-

dades, do tipo daquela efetuada por Kant nas três Críticas. É possível também — embora não como ciência, e dentro de certos limites, mas nem por isso com menor garantia de verdade — uma metafísica no sentido tradicional, uma metafísica do noumeno. A abertura para esse tipo de metafísica é oferecida a Kant, não pela Razão Pura, mas pela Razão Prática.

Para compreender esta mudança de colocações realizada por Kant, parece que o método melhor é começar pela conclusão da CRPr., cujo trecho inicial é tão significativo (forneceu a inscrição para o túmulo de Kant) que vale a pena ser transcrito.

> "Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais freqüência e aplicação delas se ocupa a reflexão: *por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral.* Ambas essas coisas não tenho necessidade de buscá-las e simplesmente supô-las como se fossem envoltas de obscuridade ou se encontrassem no domínio do transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as diante de mim, coadunando-as de imediato com a consciência de minha existência. A primeira começa no lugar que eu ocupo no mundo exterior sensível e congloba a conexão em que me encontro com incalculável magnificência de mundos sobre mundos e de sistemas, nos tempos ilimitados do seu movimento periódico, do seu começo e da sua duração. A segunda começa em meu invisível eu, na minha personalidade, expondo-me em um mundo que tem verdadeira infinidade, porém que só resulta penetrável pelo entendimento e com o qual eu me reconheço (e, portanto, também com todos aqueles mundos visíveis) em uma conexão universal e necessária, não apenas contingente, como em relação àquele outro [1].

Para Kant, pois, a lei moral tem a mesma evidência, senão maior, da realidade externa. Sua existência não se discute, como os antigos não discutiam a existência do ser. Ela, pois, pode bem constituir-se em fundamento de outras realidades, em princípio de outras verdades. Para Kant, é o "dever ser" que nos revela o ser, e não o contrário, como para os antigos. Com efeito, a ética tradicional é toda ela uma conseqüência, um corolário de uma determinada metafísica. Para Kant, ao contrário, a metafísica é um corolário da ética, e a existência da liberdade da alma e de Deus é afirmada como postulado da lei moral. Pela lei moral, portanto, restabelecem-se as verdades que a antiga metafísica tinha perdido porque as buscava por um caminho impossível [2].

É exatamente nesta nova perspectiva, nesta metafísica reposta em seus pés e em seus limites que, entre as outras verdades da antiga metafísica, recupera-se também o valor absoluto da pessoa.

Para maior clareza, vamos progredindo por etapas distinguindo os diversos momentos da reflexão kantiana neste assunto.

A liberdade, fundamento do valor absoluto da pessoa, segundo Kant

Como já notamos, existe em nós, segundo Kant, a lei moral. É um fato de evidência solar, uma

constatação universal, irrefutável [3]. Mas esta lei ou imperativo moral não é perfeito senão quando é categórico. Isto é, quando manda cumprir o dever pelo dever e não por qualquer motivação egoísta: de prazer, de interesse, de felicidade; no qual caso ele seria meramente hipotético.

"Nem no mundo, nem, em geral, tampouco fora do mundo, é possível pensar algo que possa considerar-se como bem sem restrição, a menos que seja tão-somente uma *boa vontade*", sentencia solenemente Kant no começo dos FMC [4]. Mas o que é exatamente esta boa vontade? "A boa vontade não é boa pelo que efetivamente realize, não é boa pela sua adequação para alcançar determinado fim que nos propusemos; é boa somente pelo querer; digamos, é boa em si mesma. Considerada em si própria, é, sem comparação, muito mais valiosa do que tudo o que por meio dela pudéssemos conseguir em proveito de alguma inclinação e, se quisermos, da suma de todas as inclinações" [5].

E Kant demora-se em explicar quando o querer da vontade é puro, bom, categórico [6]. J. Maritain resume e precisa o pensamento de Kant a este propósito com sua costumada exatidão: "Uma ação que satisfaz uma inclinação da natureza, que causa prazer e alegria, pode naturalmente ser moral. Mas se, na decisão de realizá-la, eu tomo como fim — mesmo a título de motivação secundária — este prazer ou esta alegria, estou abandonando, na mesma proporção, a ordem moral. O prazer, e mesmo o desejo do prazer, podem acompanhar o ato moral. Mas não deve desempenhar nenhum papel *formal*, nenhum papel motivador, na intenção do ato moral (...) A boa vontade é boa, boa *sem* limites (...) por cumprir o dever unicamente pelo dever" [7].

Mas, sempre segundo Kant, a condição indispensável para que a vontade possa agir exclusivamente pelo dever, é que ela seja autônoma, isto é, que ela não receba nenhuma lei de fora mas se torne a si própria lei. "A autonomia da vontade é a constituição da vontade, pela qual ela é para si mesma uma lei" [8]. Isto é, pela qual a vontade é legisladora para si mesma. Segundo Kant — repetimos — tal autonomia é a condição indispensável do imperativo categórico.

> "Não é de admirar, se consideramos todos os esforços empreendidos até agora para descobrir o princípio da moralidade, que todos, necessariamente, tenham falhado. O homem se via atado por seu dever às leis; mas ninguém se lembrou de pensar que estava sujeito à *sua própria legislação*, se bem que esta seja *universal*, e que estava obrigado somente a agir de conformidade com sua própria vontade legisladora, se bem esta, segundo o fim natural, legisla universalmente. Quando se julgava o homem submetido somente a uma lei (fosse qual fosse), era necessário que esta lei levasse consigo algum interesse, atração ou coação, porque não surgia como lei de sua *própria* vontade, mas esta vontade era *forçada*, conforme a lei, por *alguma outra coisa* a agir de certo modo. Mas esta conseqüência necessária arruinava irrevogavelmente todo esforço encaminhado para descobrir um fun-

damento supremo do dever. Pois nunca se obtinha dever, senão necessidade da ação por certo interesse, fosse este interesse próprio ou alheio. Então, o dever imperativo havia de ser sempre condicionado e não poderia servir para o mandato moral. Chamarei este princípio o da *autonomia* da vontade, em oposição a qualquer outro, que, por isso mesmo, qualificarei de *heteronomia*" [9].

Resumindo, para Kant, a autonomia da vontade é "o princípio supremo da moralidade" [10]. Ela compreende dois aspectos:

1) independência no agir de qualquer motivação secundária ou hipotética: o dever pelo dever.
2) independência no agir de qualquer sujeição exterior, que se imponha ou coarte o agente. Portanto, e autonomia de qualquer finalidade extrínseca ao próprio dever e autonomia de qualquer legislação extrínseca ao próprio agente. Os dois aspectos são entre si dependentes. A autonomia no primeiro sentido é garantida somente pela autonomia no segundo sentido.

Se a autonomia é para Kant o princípio supremo da moralidade, "o conceito de liberdade constitui a chave explicativa da autonomia da vontade" [11]. Como isto seja possível, Kant o explica num texto bastante claro e significativo, para o sentido que ele dá à liberdade.

"*Vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem;* assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais passíveis de serem determinados para a atividade pelo influxo de causas estranhas.

A citada definição da liberdade é *negativa* e, portanto, infrutífera para conhecer a sua essência. Dela, entretanto, se deriva um conceito *positivo* da mesma que é bem mais rico e frutuoso. O conceito de uma causalidade leva consigo o conceito de *leis* segundo as quais, por meio de algo que denominamos causa, há de ser posta alguma coisa, a saber: a conseqüência. De onde resulta que a liberdade, ainda que não seja uma propriedade da vontade, segundo leis naturais, nem por isso carece de leis, sendo antes uma causalidade, segundo leis imutáveis, se bem de espécie particular; por outro modo, uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito não era possível senão segundo a lei de que alguma outra coisa determine à causalidade a causa eficiente. Que pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma? Porém a proposição: "a vontade é, em todas as ações, uma lei de si mesma", caracteriza tão-somente o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja a que possa ser objeto de si mesma como lei universal. Esta fórmula é justamente a do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vonta-

de livre e vontade submetida a leis morais são a mesma coisa" [12].

Desse texto aparece claro como para Kant a liberdade é a própria constituição da autonomia. Dissemos que a autonomia importa dois aspectos: 1) independência de qualquer finalidade extrínseca; 2) independência de qualquer legislação extrínseca. Pois bem, quando Kant determina o sentido negativo da liberdade como independência de influxos de causas estranhas, está indicando sobretudo o primeiro aspecto da autonomia. Quando ele determina o sentido positivo da liberdade como causalidade segundo "leis imutáveis, se bem de espécie particular", está indicando o conceito adequado do segundo aspecto [13]. O que surpreende no texto que acabamos de examinar é a afirmação categórica, tão contrária a mentalidade moderna, de que: "vontade livre e vontade submetida a leis morais são a mesma coisa".

A vontade é, pois, uma forma de causalidade dos seres racionais: quando a vontade é livre, é movida por leis que ela própria se dá, ficando, portanto, responsável por seus atos. Quando não é livre, ela fica submetida a fatores e leis estranhos, que lhe tiram a responsabilidade [14].

Com isso, chegamos finalmente ao ponto que nos interessa: a pessoa é fim em si, tem um valor absoluto. A razão disso, para Kant, está no fato de ser a pessoa sujeito da lei moral e, portanto, autônoma e livre.

Aqui os textos abundam. Um trecho didático e preciso encontra-se no FMC.

"O que se refere às inclinações e necessidades do homem tem *um preço comercial;* o que, sem supor uma necessidade, se conforma a certo gosto, digamos, a uma satisfação produzida pelo simples jogo, sem fim algum, de nossas faculdades, tem um *preço de afeto;* mas o que constitui a condição para que algo seja fim em si mesmo, isso não tem meramente valor relativo ou preço, mas um valor interno, isto é, *dignidade*.

A moralidade é a condição debaixo da qual um ser racional pode ser fim em si mesmo; porque só por ela é possível ser membro legislador no reino dos fins. Assim, pois, a moralidade e a humanidade, enquanto esta é capaz de moralidade, são as únicas que possuem dignidade. A habilidade e o afã no trabalho têm um preço comercial; a graça, a imaginação, o engenho, têm um preço de afeto; por outra forma, a fidelidade nas promessas, a benevolência por princípio (não por instinto), têm um valor interno. A natureza, como a arte, não encerram nada que possa substituí-las, no caso de faltar, pois seu valor não consiste nos efeitos que delas brotam, nem no proveito e na utilidade que proporcionam, mas sim nos sentimentos morais, isto é, nas máximas da vontade, que estão prontas a manifestar-se desse modo em ações, ainda quando o êxito não as favoreça. Essas ações não necessitam recomendação de disposição alguma ou de gosto subjetivo para considerá-las com imediato favor e satisfação; não necessitam de nenhuma tendência ou sentimento imediato; apresentam a

vontade, que as realiza, como objeto de um respeito imediato; basta a razão para impô-las à vontade, sem que esta deva ser aliciada com agrados, o que seria, nos deveres, uma contradição. Esta apreciação dá, pois, a conhecer o valor de dignidade que tem tal modo de pensar e o afasta infinitamente de todo preço, com o qual não pode pôr-se em confronto nem comparação sem, por assim dizer, profanar a santidade do mesmo" [15].

E conclui um pouco depois: "A autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional" [16].

Textos mais breves, mas mais explícitos, encontram-se na CRPr.:

Fundamentam-se nessa origem várias expressões que indicam o valor dos objetos segundo idéias morais. A lei moral é *santa* (inviolável). O homem, conquanto bastante profano, deve conceituar a *humanidade* em sua pessoa como santa. Tudo o que existe na criação e sobre a parte que se tenha suficiente poder, poderemos empregar como *simples meio;* unicamente o homem, e com ele toda a criatura racional, é *fim em si mesmo.* É ele, efetivamente, o sujeito da lei moral, que resulta santa graças à autonomia da sua liberdade. Precisamente por isso, toda a vontade, como, também, a vontade própria de cada um, dirigida sobre a mesma pessoa, está limitada à condição do acordo com a autonomia do ser racional, a saber: não submeter o mesmo a qualquer intenção que não seja possível, segundo uma lei que possa originar-se na vontade do próprio sujeito passivo; não empregar este apenas como meio mas, ao mesmo tempo, também, como fim. Atribuimos esta condição até à vontade divina em relação aos seres racionais no mundo e como criaturas suas, porque ela apresenta como fundamento a *personalidade* desses seres, sendo que eles só através dela constituem fins em si mesmos" [17].

O texto seguinte constitui um claro resumo de quanto dissemos até agora.

"Que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo o ser racional) seja *um fim em si mesmo,* isto é, não possa nunca ser utilizado só como meio por alguém (nem mesmo por Deus), sem ao mesmo tempo ser um fim; que, portanto, a humanidade, em nossa pessoa, deve ser para nós sagrada, é coisa conseqüente, porquanto o homem é o *sujeito da lei moral,* e, por conseguinte, também do que é em si santo, do que permite chamar santo a tudo o que com isso for concordante. É que esta lei moral se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre, a qual, necessariamente, deve poder *concordar,* ao mesmo tempo, segundo as suas leis universais, com tudo aquilo ao qual se deve *submeter*" [18].

O respeito ao valor absoluto da pessoa como expressão da própria lei moral

Em Kant, porém, o valor absoluto da pessoa não está presente somente como corolário de ser ela

sujeito de moralidade e, conseqüentemente, de ser autônoma e livre, mas também como preceito ou como imperativo da própria lei moral. Mais ainda: o respeito ao valor absoluto da pessoa não é somente um preceito da lei moral kantiana: é a própria lei, a própria consubstanciação do imperativo categórico. Para convencer-se disso é só seguir Kant nos FMC quando indica as fórmulas do imperativo categórico.

A primeira fórmula é que "a máxima de minha ação em relação a um determinado conteúdo e fim possa ser erigida em lei universal da natureza" [19]. A quem perguntasse quando é que um determinado conteúdo e fim é querido por uma máxima que pode ser erigida em lei universal da natureza, Kant responde: quando, universalizando a máxima de meu ato, não incorro numa contradição lógica [20].

Mas Kant compreende que um tal procedimento para verificar a moralidade de minhas ações é abstrato e difícil em muitos casos, embora rigoroso e autêntico. Então sugere outro critério, que equivale ao primeiro, mas tem a vantagem de "ser mais accessível à intuição" [21]. Tal critério é fornecido pela segunda fórmula do imperativo categórico: "age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio" [22].

Note-se bem o procedimento de Kant: ele admite que em toda nossa ação sempre queremos algo. Mas o ato com que queremos este algo nunca deve prejudicar a autonomia do querer, como acima ficou explicado. Ora, a única realidade que podemos querer como fim em si mesmo e não como meio para outros fins é a pessoa, porque ela é o único ser que tem valor absoluto, em si, isto é, não condicionado. A pessoa não é amável porque me dá prazer ou serve aos meus interesses ou me procura felicidade: ela é amável e desejável por si mesma. Portanto, quando quero a minha pessoa ou a dos outros como fim, meu querer não é condicionado, é absoluto. Efetivamente estou fazendo o que devo porque devo, e não por qualquer outro motivo.

> "Agora eu afirmo: o homem, e em geral todo ser racional, *existe* como *fim em si mesmo, não só como meio* para qualquer uso desta ou daquela vontade; em todas as suas ações, não só nas dirigidas a si mesmo, como também nas dirigidas aos demais seres racionais, deve ser considerado sempre *ao mesmo tempo como fim*. Todos os objetos das inclinações têm apenas um valor condicionado; pois se não houvesse inclinações e necessidades fundamentadas sobre as inclinações o seu objeto careceria de valor. Mas as próprias inclinações, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto para ser desejadas por si mesmas, que todo ser racional deve, pelo contrário, desejar libertar-se inteiramente delas. Assim, pois, o valor de todos os objetos que podemos *nos procurar* por meio de nossas ações é sempre condicionado. Os seres cuja existência não assenta em nossa vontade, mas na natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, um valor meramente relativo, como meios, e por isso se denominam *coisas;* por outro lado, os seres

racionais se denominam *pessoas,* porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio, e, portanto, limita nesse sentido todo capricho (e é um objeto do respeito). Estes não são, pois, meros fins subjetivos, cuja existência como efeito de nossa ação, tem um valor *para nós,* mas são *fins objetivos,* isto é, coisas cuja existência é em si mesma um fim, e tal fim, que em seu lugar não se pode pôr nenhum outro fim para o qual deveriam elas servir de meios, porque sem isto não haveria possibilidade de achar em parte alguma qualquer coisa *com valor absoluto;* mas se todo valor fosse condicionado e, portanto, contingente, não poderia encontrar-se para a razão nenhum princípio prático supremo" [23].

Não haveria princípio prático supremo ou imperativo categórico, porque fora do homem não é possível encontrar algo que possa ser fim, não somente subjetivo, válido por este ou aquele, mas objetivo, isto é, válido para todos, e, portanto, capaz de servir de lei prática universal, como exige a primeira fórmula [24].

Resumindo: o imperativo moral tem que ser categórico. Mas não é categórico a não ser quando visa como objeto ou conteúdo a pessoa como fim. Logo o imperativo moral é visar sempre a pessoa como fim.

Independentemente dessa argumentação, Kant afirma explicitamente que as diversas fórmulas do imperativo categórico se equivalem [25]. O que as diferencia é a diversa accessibilidade à intuição e ao sentimento, pelo enfoque diverso de cada uma. Por exemplo, a segunda, de que estamos tratando, é mais concreta da primeira; essa determina o imperativo categórico sob o enfoque da forma ou da universalidade; aquela sob o enfoque da matéria ou conteúdo: portanto, é mais compreensível. Mas em si uma equivale à outra. A segunda fórmula, pois, é a própria expressão do imperativo categórico, com a vantagem sobre as demais de ser mais clara e concreta.

A pessoa é realidade que transcende o universo sensível e forma com as outras pessoas o Reino dos fins

O homem, pois, é fim em si. Isso supõe que o homem tenha uma certa consistência e nobreza, que falta às outras coisas, que não são fim em si. Porque se o ser racional ocupa um lugar tão destacado na escala de valores, deve ocupá-la proporcionalmente também na escala dos seres, sendo que a medida do valor é a perfeição do ser.

Para compreender o pensamento kantiano nessa parte, é preciso retomar sua fundamental distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Tal distinção vem de longe e num certo sentido atravessa toda a história da filosofia, embora se encontre mais marcada em Parmenides, em Platão e em Leibnitz. Mas em Kant assume uma configuração particular. Segundo ele, o mundo sensível é o mundo dos fenômenos, isto é, o mundo formado por todas as representações, que nos dão a conhecer os objetos não como são em si mesmos, mas sim como nos afetam através das sensações.

O mundo inteligível, ao contrário, é formado pelas idéias, que nos dão a conhecer as coisas em si: os noumenos.

O critério fundamental de distinção, segundo Kant, é que as representações do mundo sensível nos são enviadas através dos sentidos, das realidades externas e, portanto, nelas somos sempre passivos, enquanto as representações do mundo inteligível são produzidas exclusivamente por nós mesmos, e, portanto, nelas nos manifestamos ativos.

A faculdade que realiza no homem esta possibilidade de superação do mundo sensível é a *razão*. Ela é própria do homem e só do homem. E ela somente introduz o homem no mundo inteligível, sendo que dela somente emana o imperativo categórico [26].

Para Platão, a chave de ouro que abria o mundo inteligível ao homem era Eros; para Kant, é a lei moral, sendo que ela implica na autonomia e a autonomia na liberdade, que é exatamente a característica do mundo inteligível, em oposição à necessidade, que é a característica do mundo sensível.

> "Em razão disso, um ser racional deve considerar a si mesmo como *inteligência* (isto é, não pela parte de suas potências inferiores) e como pertencente, não ao mundo sensível, mas ao inteligível; portanto, tem dois pontos de vista sob os quais pode considerar-se a si próprio e conhecer as leis do uso de suas forças e, por conseguinte, de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, debaixo de leis naturais (heteronomia), e o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob o domínio de leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas se fundamentam somente na razão.
>
> Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, não pode o homem intuir senão debaixo da idéia da liberdade, pois a independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão deve sempre atribuir-se a si mesma) é liberdade. Com a idéia da liberdade se acha, contudo, inseparavelmente unido o conceito de *autonomia*, e com este o princípio universal da moralidade, que serve de fundamento à idéia de todas as ações de seres *racionais*, do mesmo modo que a lei natural serve de fundamento a todos os fenômenos" [27].

Chegamos assim: "à idéia da vontade de todo ser racional como uma vontade universalmente legisladora" [28], idéia que serve de fundamento à terceira fórmula do imperativo categórico: "Age como se tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal de todos os seres racionais" [29].

Tal fórmula conduz a um conceito muito importante na filosofia kantiana: o conceito de um "*Reino dos Fins*". Trata-se de um *Reino*, isto é, de um plano ou nível da realidade completamente distinto do reino da natureza. Observa Kant que: "que um reino dos fins só é possível (...) por analogia com o reino da natureza: aquele segundo máximas, isto é, regras que impõe a si mesmo; este segundo leis de causas que aparecem agindo necessariamente" [30]. O reino da natureza constitui o mundo sensível dos fenômenos; o reino dos fins o mundo inteligí-

vel dos noumenos. Trata-se do Reino *dos Fins*, porque nele: "todos os seres racionais estão sujeitos à lei de que cada um deles deve tratar-se a si mesmos e tratar a todos os demais, *nunca como simples meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmo*. Mas daqui nasce uma relação sistemática dos seres racionais por leis objetivas comuns; isto é, um reino que, como essas leis se propõem referir esses seres uns aos outros como fins e meios, pode chamar-se perfeitamente de um reino dos fins (desde que seja só um ideal)" [31].

Portanto, o homem situa-se, em virtude de sua razão e da conseqüente lei moral, neste reino privilegiado dos noumenos, onde pode conhecer as coisas, como existem em sua realidade, e ele próprio constitui-se uma realidade, um agente que legifera soberanamente, embora não arbitrariamente, sendo que deve respeitar a liberdade dos outros seres racionais, com quem convive e que também gozam das mesmas prerrogativas. Nada de admirar-se se ele é o fim de tudo, o valor para o qual, direta ou indiretamente, todo ser e toda atividade devem ser dirigidos.

CONCLUSÃO

Depois de ter estudado o pensamento dos dois grandes filósofos sobre o valor da pessoa, fica-se surpreendido em descobrir uma inesperada convergência nas conclusões principais, embora fundadas em premissas totalmente diversas.

Santo Tomás e Kant admitem ambos o valor absoluto da pessoa humana e de todo ser racional. É uma tese fundamental de sua doutrina, defendida com clareza e vigor.

Para ambos, o principal fundamento de semelhante conclusão é a liberdade humana. Se a pessoa humana é livre — afirma Santo Tomás — seria agir contra sua natureza instrumentalizando-a, porque instrumentalizar é desconhecer a liberdade. A pessoa humana é livre, declara Kant. Portanto, é portadora de uma tal dignidade, que se constitui valor absoluto, fim em si.

Além disso, ambos admitem que a pessoa humana é uma realidade que por um lado participa do mundo sensível e de seus condicionamentos, mas por outro transcende todo o universo material pela sua natureza e dignidade. Há no homem algo que escapa a todas as determinações e leis do mundo físico e foge às categorias de espaço e tempo. É porque, segundo Santo Tomás, o homem é um ser espiritual, além de corporal. É, porque, segundo Kant, o homem pertence ao mundo inteligível, além de pertencer ao mundo sensível. O homem é o ser mais integrado e mais estranho ao universo visível. Nele este universo se resume, ao mesmo tempo que outro universo é revelado.

Mas, se as conclusões fundamentais substancialmente coincidem, as premissas são totalmente diversas. Já fizemos notar bastante como são diferentes ou melhor opostos os pontos de partida: metafísico no primeiro, ético no segundo. Queremos aqui acenar brevemente outras significativas divergências.

Para ambos a liberdade é o principal argumento. Mas o con-

ceito de liberdade nos dois é bastante diferente. Para Santo Tomás a liberdade é poder de escolha: poder intrínseco à vontade e corolário da natureza espiritual da pessoa, que podendo conhecer o "tudo bem", não fica necessitada diante dos bens particulares. Longe de excluir uma lei exterior, a supõe [32], embora tal lei possa ser interiorizada de forma que se torne lei da própria natureza e consciência da pessoa. A lei, porém, para Santo Tomás não move diretamente a vontade, a não ser quando sua observância se apresenta como um bem. Também neste caso, todavia, não move necessariamente. Já em Kant a liberdade tem como motor a lei. Não uma lei exterior, mas a lei autônoma, que a própria vontade se dá e que manda cumprir: a lei pela lei.

Disso parece seguir que a liberdade para Kant é essencialmente para o bem, para o dever. Porque é somente a lei do dever que determina a vontade a agir livremente. Quando a vontade se deixa arrastar para o mal, é porque obedece a impulsos sensíveis, que a determina segundo a causalidade do mundo material, à maneira de forças físicas e mecânicas. Exatamente pelo fato de não obedecer à sua lei, mas à lei do mundo físico, a vontade não é mais livre, é necessitada, sendo a necessidade a lei do mundo sensível. Portanto, só há verdadeira liberdade para o bem e o bem entendido kantianamente, como cumprimento do dever pelo dever. Em Santo Tomás, pelo contrário, que vê a vontade sujeita a lei exterior, a liberdade é também para o mal. Ser livre fisicamente, é poder dizer *não* à lei, embora o exercício perfeito da liberdade se entenda só em relação ao bem.

Uma segunda diferença entre Santo Tomás e Kant é que para o primeiro o respeito para o valor absoluto da pessoa não constitui o mandamento principal da lei ética. O primeiro mandamento para o Aquinate, como foi acenado acima, é a lei da caridade e do amor: de Deus, antes de tudo e, como corolário, do próximo, exatamente segundo a letra e o espírito do Evangelho.

Naturalmente este mandamento inclui e excede o imperativo categórico kantiano. Porque a primeira exigência do amor autêntico é o respeito pela pessoa amada, considerada como fim e não como meio. Aliás, como escrevíamos alhures: "O amor autêntico parece a única forma de relacionamento humano em que a prerrogativa de o homem ser fim e não meio é reconhecida e realizada" [33]. E isto porque o amor acrescenta muito ao respeito. O respeito se limita a não lesar o valor do outro, o amor vai muito além disso e cria no amante a disposição de simpatia e benevolência e no amado a experiência vivida e a alegria profunda de ser reconhecido como alguém e de valer tudo para alguém [34].

Para Kant, pelo contrário, o respeito pela pessoa e sua não instrumentalização, é a própria lei moral, como explicamos, pelo menos em sua formulação secundária. Pensamos que tal colocação, no contexto kantiano, está certa e que ela, se não realiza todo o ideal do amor cristão, leva, porém, a ética e a vida social a um nível de perfeição muito elevado, do qual nossa civilização e nossa vida estão ainda muito afastadas.

É pena que esta colocação kantiana tenha passado quase desapercebida nos manuais e comentários correntes sobre Kant. O próprio Maritain, que se bateu com tanto vigor pelos direitos do homem, expondo o pensamento ético de Kant em sua Filosofia Moral [35], não vai além da primeira fórmula. O curioso é que Sartre em sua conferência: "O existencialismo e o humanismo", adota para si a primeira fórmula kantiana — sem nem sequer citar Kant — e não somente desconhece a segunda fórmula, mas no fim da conferência não aceita humanista a posição de quem toma o homem como fim. Portanto, enquanto para Kant a primeira e segunda fórmula do imperativo categórico se equivalem e implicam, Sartre adota a primeira e recusa a segunda.

Nós achamos, pelo contrário, que a Ética teria tudo que ganhar se tomasse como seu ponto de partida esta colocação kantiana da lei moral. A uma condição, porém: que tal colocação seja levada até suas últimas conseqüências. Porque, infelizmente, Kant ficou a meio caminho na explicitação das suas conclusões. Ele, com efeito, se limita a exigir para a pessoa respeito; não vê que ela — como fim em si mesmo — merece também o serviço.

Em suas doutrinas políticas Kant considera o Estado como guardião da liberdade jurídica, mas — em oposição a Santo Tomás — nega peremptoriamente que ele deva ocupar-se com o bem comum das pessoas. Chega até o ponto de afirmar que o Soberano no Estado tem somente direitos e não deveres para com os súditos. Numa palavra Kant é um doutrinário e partidário do liberalismo político, do qual todos conhecem os belos princípios e as nefastas conseqüências para o homem e sua verdadeira liberdade [36].

Mas se a afirmação kantiana for coerentemente explicada e aplicada, não há dúvida que ela poderia tornar-se numa das motivações mais eficazes para a promoção do homem, de cada homem e de todos os homens.

NOTAS À I PARTE

1. Sum. Theol., P. I, Q. 29, A. I.
2. Ibid., P. I, Q. 29, A. 3.
3. Ibid., P. I, Q. 29, A. 3, ad II.
4. Ibid., Q. 18, A. 3; Contra Gentes, L. IV, C. II.
5. Contra Gentes, L. III, C. 112.
6. Ibid., L. II, C. 48.
7. A liberdade das escolhas particulares não é senão conseqüência da liberdade das escolhas fundamentais, a liberdade total, a liberdade criativa, a mais profunda expressão da personalidade. Os atos livres, fruto das escolhas particulares, se realizam dentro das escolhas fundamentais. "Respeitam, desenvolvem e fortalecem o complexo concreto de que tiveram origem. O avarento, o libertino, o ambicioso (...) enquando que aderem à sua concupiscência; o sábio, o generoso, o herói, enquanto se entregam à sua aspiração, não fazem mais que ratificar uma decisão tomada e escolhem, a partir da liberdade aderente e vinculada, sejam quais forem os seus objetos e o seu fim (...). Por estes atos, a forma da exis-

tência pode mudar, adaptar-se, opor-se a si mesma, mas a sua significação profunda permanece intacta". (J. Mouroux, Vocação Cristã do Homem, São Paulo, Flamboyant, 1961, p. 141).

8. Santo Tomás nos capítulos citados não coloca explicitamente a distinção entre escolhas particulares e escolhas fundamentais. Mas ela está implícita em todo seu discurso sobre a liberdade da pessoa, sobretudo no cap. III. Aí ele dá como uma razão principal do valor absoluto da pessoa o fato de ela somente poder atingir direta e imediatamente seu último fim — Deus — cognoscendo-o e amando-o, enquanto as outras criaturas só o atingem indiretamente, servindo às criaturas racionais. Para Santo Tomás era absurdo falar-se num destino último de qualquer ser que não fosse Deus. O privilégio da pessoa é de chegar a ele livre e diretamente, sem intermediários. Este privilégio, pois, implica no poder das escolhas fundamentais e particulares.
9. "Toda substância intelectual é, num certo sentido, tudo, porque pela sua inteligência compreende toda a realidade" (C. G. L. III, C. 112). Cf. também Sum. Theol. P. I, Q. 79, A. 7; Q. 87, A. 3, ad. I.
10. Sum. Theol., P. I., Q. 79, A.7; Q. 87, A. 3, ad. I; Contra Gentes, L. III, C. 59.
11. Contra Gentes, L. II, C. 82.
12. Sum. Theol., P. I, Q. 75, A. 5, ad IV; Q. 91, A. 3, ad. II.
13. Ibid., P. I, Q. 84, A.2, ad II.
14. IV Sent., Dist. 48, Q. I, A. 3, ad. VI.
15. Sum. Theol., P. I, QQ, 45-47.
16. Contra Gentes, L. II, C. 55.
17. Dum ponto de vista superior, Santo Tomás acrescenta a todos esses argumentos um último, validíssimo: a imanência do divino na pessoa: imanência natural e imanência sobrenatural, duma origem totalmente especial e transcendente, que faz da pessoa não apenas um vestígio, mas uma imagem de Deus (Sum. Theol., P. I, Q. 92, A. 6), que até a faz comungar e participar da própria vida de Deus, realizando nela aquela transumanação que a torna de alguma forma "participe da natureza divina" (II carta de São Pedro, I/4). Ora, um ser, que leva consigo o divino duma forma tão íntima, não pode nem deve ser considerado como instrumento.

NOTAS À II PARTE

1. CRPr., p. 243. Para indicar as duas obras mais citadas neste trabalho, usaremos as siglas seguintes: CRPr. = Crítica da Razão Prática; FMC. = Fundamentos da Metafísica dos Costumes. As citações da CRPr. e FMC. se referem às Edições de Ouro, ambas de 1967. A tradução destas edições não é sempre boa, mas é a mais encontradiça; motivo pelo qual a usamos, mas corrigindo-a nalguns pontos, sobre a edição alemã das "Sammtliche Werke, ed. K. Rosenkranz e F. W. Schubert, Leipzig, 1838-1842".

2. Trata-se, porém, de uma recuperação metafísica, por assim dizer, reduzida. Segundo Kant (CRPr., p. 22), a possibilidade da liberdade é por nós conhecida, mas não é penetrada, enquanto a possibilidade de Deus e da alma nem é penetrada nem é conhecida, mas somente admitida.

3. Kant insiste em chamar a lei moral *um fato*. CF. CRPr., P. I, L. I, C. I, par. 7 e 8 (Nas Ed. de Ouro, p. 65, 81 e 83).

4. FMC., p. 39.

5. Ibid., p. 40.

6. Ibid., p. 41 ss.

7. Filosofia Moral, R. J., Agir, 1964, p. 121.

8. FMC., p. 109.

9. Ibid., pp. 96 e 97.

10. Ibid., p. 109.

11. Ibid., p. 118.

12. Ibid., pp. 119 e 120.

13. Por si, já na definição negativa da liberdade, além do primeiro, está incluído o segundo aspecto da autonomia, mas de forma negativa.

14. Kant dá um exemplo de como o mesmo ato da vontade possa, sob diversos aspectos, considerar-se necessário e livre e, portanto, ser ou não ser imputado a alguém. (Crítica da Razão Pura, Divisão II, L. II, C. 2, Sec. IX, Par. 3).

15. FMC., pp. 99-101.

16. Ibid., p. 101.

17. CRPr. pp. 146 e 147.

18. Ibid., pp. 211 e 212.

19. FMC., p. 81.

20. Retomando um exemplo do próprio Kant, explica Maritain: "No caso de um ato tal, como "não restituir um depósito", seria uma impossibilidade lógica, ou uma contradição, erigir sua máxima em lei universal: não se deve jamais restituir um depósito; pois se cada um não deve receber um depósito senão com a intenção de o não restituir "não existiria mais depósito". Uma lei universal prescrevendo a não restituição de um depósito recebido, faria desaparecer seu próprio objeto". (Op. cit., p. 132).

21. FMC., p. 102.

22. Ibid., p. 92.

23. Ibid., pp. 90 e 91.

24. Eis um exemplo de Kant da aplicação desta segunda fórmula: "Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, quem ande pensando no suicídio há de indagar de si mesmo se sua ação pode concordar com a idéia da *humanidade como fim em si*. Se, para fugir a uma situação dolorosa, ele se destrói a si mesmo, faz uso de uma pessoa *como meio ocasional* para conseguir uma situação tolerável até o termo da vida. Mas o homem não é uma coisa; não é, pois, algo que se possa usar como *simples meio*: deve ser considerado, em todas as ações, como fim em si mesmo. Não posso, pois, dispor do homem, em minha pessoa, para mutilá-lo, estropiá-lo, matá-lo". (FMC., p. 92).

25. FMC., p. 101.

26. O homem possui também inteligência, mas esta tem como função específica "redu-

zir a regras as representações sensíveis". (FMC., p. 130).

27. FMC., p. 130.
28. Ibid., p. 95.
29. Ibid., p. 105.
30. Ibid., p. 105.
31. Ibid., p. 98.
32. É interessante notar que Santo Tomás na "Summa contra Gentes", logo depois dos três capítulos citados, onde prova o valor absoluto da pessoa, passa a mostrar nos capítulos seguintes (114, 115, 116 e 117) que deste mesmo valor e da liberdade da pessoa segue-se necessariamente que lhe sejam dadas leis, primeiro a lei do amor de Deus e depois a lei do amor do próximo. E que é este amor que constitui a boa vontade por excelência.
33. P. Dalle Nogare, Humanismos e Anti-humanismos em conflito, S. P., Herder, 1973, p. 4.
34. Mas será que o amor possa ser mandado? Porque o amor é uma inclinação espontânea: ou existe ou não existe. Se existe, é inútil mandá-lo; se não existe, não há mandamento que possa suscitá-lo. Kant respondeu a esta objeção nos FMC. (p. 49): "Fazer o bem por dever, ainda quando nenhuma inclinação conduz a ele e até se oponha uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, amor que tem assento na vontade e não em uma tendência da sensação, que se funda em princípios da ação e não em terna compaixão, sendo este o único que pode ser ordenado". Na CRPr. (p. 140 e ss.) Kant precisa que também o amor prático não pode ser mandado, a não ser como ideal de santidade, para o qual devemos sempre tender, sem contudo esperar que o possamos nesta vida alcançar. O cristão poderia responder que, em determinadas condições, conta com o poder da graça sobrenatural, que pode suscitar nele disposições, que não dependem diretamente da nossa vontade. Mas então pisamos num terreno que não é mais filosófico.
35. Op. cit., p. 131.
36. Vejam-se os escritos políticos de Kant, entre os quais indicamos, como o mais radical e explícito em relação ao nosso assunto, o ensaio: "Sobre o dito comum: isto pode ser justo em teoria, mas não vale para a prática".

O MÉTODO METAFÍSICO E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

GEORGE F. MCLEAN, O.M.I.

AMBIGÜIDADE NO OBJETO DA METAFÍSICA

O trabalho da metafísica, como o próprio termo, envolve de há muito tempo uma ambigüidade séria. O seu sentido etimológico, "para além da física", (*Ta meta ta physica*) tem sido usado para indicar o seu objeto não só num sentido exclusivo como aquilo que é definitivamente não-material, ou seja, "o que não é de maneira nenhuma físico", mas também um sentido inclusivo como toda a realidade, ou seja, "o que não é apenas físico".

Em décadas recentes esta ambigüidade, que se reflete nas diferentes interpretações da *Metafísica* do próprio Aristóteles,[1] tem tido as mais sérias conseqüências, muitas das quais não têm sido restritas ao trabalho especializado da metafísica como ciência. Quando a dignidade do homem depende da descoberta de verdades e de valores cuja fonte, natureza e fim só podem ser elucidados pela metafísica, esta ambigüidade e a confusão conseqüente tem afetado a evolução geral da cultura contemporânea.

Acima de tudo, esta ambigüidade tem sido fator decisivo no desenvolvimento de problemas metafísicos na filosofia da religião, especialmente no que diz respeito ao problema contemporâneo do ateísmo. Quando a metafísica tem sido entendida no primeiro sentido, ou seja, o sentido exclusivo, tem gerado os racionalismos modernos, os quais estão centrados no divino, entendido como a substância absoluta de Spinoza[2], ou como a Idéia de Hegel na qual todos os sentidos e todos os valores estão radicados.[3] Em relação a este absoluto, a substância ou subsistência de todos os outros seres desaparece e assim também a sua autêntica personalidade e liberdade. Embora modernas, as raízes deste desenvolvimento já têm os seus indícios em Plotino e Platão.

Além disso, muitas das outras posições filosóficas contemporâ-

neas estão cheias de fatores negativos, os quais refletem o fato que estas posições são essencialmente reações contra o primeiro ou exclusivo sentido da metafísica, a qual envolve a noção de Deus e das criaturas. Nas suas reações ao virarem-se para um sentido inclusivo da metafísica, estas posições não abrem o sentido do ser a todos, mas apenas a todos excetuando Deus. Assim, os positivistas consideram real o que é concreto no sentido de poder ser verificado ou falsificado;[4] os materialistas dialéticos prestam, além disso, uma atenção especial ao homem na sua circunstância histórica concreta;[5] os existencialistas incluem também a sua própria solicitude pela pessoa individual e pelo exercício do ato da liberdade.[6] Em todos estes casos a sua reação a interpretação exclusiva do significado metafísico implica um pressuposto inicial: que a negação do divino é uma condição da liberdade humana. Pode-se ver isto, por exemplo, em Marx ou em Sartre no princípio do seu ensaio, "Existencialismo" onde a suposição ateística é considerada uma condição necessária para uma adequada atenção a dignidade do homem.[7] Como resultado, o homem e a natureza, deixados a si mesmos, são forçados a ser a sua própria explicação. O não-absoluto e portanto absolutizado; ou melhor, a sua insuficiência em termos de significado e valor e tornada definitiva, em realidade é a negação derradeira de ambos.

CONFUSÃO METODOLÓGICA

Nesta situação o filósofo cristão é chamado com urgência a contribuir no trabalho de reconciliação: para ajudar a remover a falsa impressão da oposição radical entre Deus e o homem, a qual tem aumentado na cultura contemporânea. À primeira vista, há motivo para suspeitar uma confusão metodológica quando a noção do absoluto, que desde o princípio da experiência humana tem sido considerada como a base do significado humano, começa a aparecer como a sua negação. Na verdade, não é um mero acidente o fato de hoje filósofos tão divergentes tenham julgado necessário dar tão intensa consideração ao problema do método e estrutura.[8] Por isso, eu desejo sugerir que a tarefa de reconciliação começa com a clarificação do método em metafísica ou da maneira metafísica de pensar, porque para nada serviria se um determinado sentido ao ser expresso ou não fosse entendido ou fosse falsamente aplicado.

Gostaria sugerir que a raiz desta confusão metodológica está na impressão errada que o uso da abstração tem sido limitado quando, na realidade tem sido intensificado de tal maneira que todo o pensamento que é tecnicamente estruturado se tem tornado, de fato, abstrativo. Historicamente, eu encontro este estranho fato no criticismo da abstração que seguiu o conceitualismo de Ockham e também de um modo consistente nos maiores pensadores da Renascença. Isto reflete-se em dois dos seus mais famosos escritos: *O novo Organon* de Bacon e *Os dois sistemas* de Galileu.[10] Através deste período formativo do pensamento moderno e subseqüentemente na mente de Descartes, a intenção foi de não prestar atenção ao que foi consi-

derado pensamento abstrativo entendido como pensamento no domínio das idéias separadas mas de estudar duma maneira concreta os seres reais. Por isso, insuficiente atenção foi prestada ao fato que a aplicação da matemática ao estudo do universo físico foi uma radicalização do processo abstrativo e que a extensão feita por Descartes do seu método matemático a todo o pensamento sob o título duma ciência unificada [11] foi um exemplo do imperialismo abstracionista.

Assim estendida das ciências físicas à metafísica, a abstração teve efeitos desastrosos. Por um lado, a abstração omite as diferenças e resultados em termos unívocos; por outro lado, a metafísica deve considerar toda a realidade incluindo a diferença infinita entre o homem finito e Deus. Quando os dois se encontram combinados, a pressuposição não reconhecida e portanto não criticada de que a metafísica usa um método abstrativo, impõe uma alternativa intolerável: ou ao estabelecer a realidade de Deus se tem de omitir a subsistência e realidade pessoal dos homens, ou ao estabelecer a realidade do homem se tem de prefaciar tais palavras com a negação de Deus. Deste modo o problema metodológico moderno duma abstração não reconhecida radicalizou a ambigüidade inicial com respeito ao objeto da metafísica e transformou-a numa escolha entre a metafísica que trata do ser supremo e a que trata de tudo com exceção de Deus; na totalidade da cultura contemporânea isto tem forçado os homens a escolher entre Deus e o homem.

ABSTRAÇÃO

Até agora temos visto como uma ambigüidade no objeto da metafísica quando complicada por uma confusão no método tem de maneira tão importante contribuído para produzir uma crise profunda no pensamento religioso moderno. Isto sugere que uma contribuição para o trabalho sobre este problema pode ser feita com uma clarificação do método próprio da metafísica. Para fazer isto é necessário retornar ao caráter da abstração.

A abstração pertence à natureza da inteligência humana. A mente humana, embora não seja como a divina, a criadora de tudo o que ela conhece, estende-se pelo seu conhecimento a outras coisas além dela própria. Ela considera a identidade específica mas não a identidade individual da coisa conhecida e assim o objeto é presente à mente intencionalmente ou como ob-jeto, ou seja, enquanto distanciado da atualidade única do conhecente. Assim, o objeto próprio da mente humana não é a realidade completa das coisas físicas na sua singularidade concreta, mas apenas a natureza específica ou genérica, a qual enquanto tal pode ser reduplicada ou na mente ou na realidade. A inteligência humana e portanto inicialmente é por natureza abstrativa.[12]

Este caráter abstrativo torna possível e natural o desenvolvimento de termos universais quando os significados específicos, precisamente porque destituídos da atualidade singular da coisa na qual foram descobertos são considerados capazes de se realizar em muitos outros. Quando estes significados são defendidos com

mais precisão, inter-relacionados e estudados nas suas causas, surgem as ciências como corpos de conhecimento com os seus objetos, princípios e propriedades.[13]

É importante notar em tudo isto que o conhecimento humano começa pela abstração da realidade singular da pessoa ou coisa conhecida e portanto da sua atualidade e existência; o que é considerado está no âmbito do genérico ou conhecido na ordem especulativa através de termos universais ou coordenado na ordem prática através das leis da natureza. Assim dá-se primazia à natureza comum como o princípio de inteligibilidade em qualquer ciência incluindo as filosofias da natureza e da natureza humana. Deste modo, a pessoa é entendida apenas como uma substância individual de natureza racional. A atualidade completamente distinta e única da pessoa, incluindo a sua atividade e criatividade na sua existência histórica concreta, aparece ou como um mero acidente, possivelmente atenuante, ou quanto muito como subserviente à natureza comum da qual a pessoa é apenas um instanciação singular. "Mesmo quando individual e dinâmica, a forma que a natureza-princípio tem como o seu princípio primário o tipo ou gênero, porque num sentido, a atualização das potencialidades do indivíduo é vista primariamente como a realização do específico. Também por este motivo as particularidades da cultura devem ser tratadas como variantes do tema comum da natureza humana".[14]

Daqui se pode ver que à abstração, longe de ser capaz de tomar em consideração a atualidade única e a auto-afirmação que é o existente pessoal, é constituida precisamente pela sua exclusão. Não considera a realização histórica da criação por uma série de atos, ou seja, a criatividade cultural do homem nas suas empresas industriais, científicas, artísticas e religiosas.

SEPARAÇÃO

O reconhecimento deste fato é em si mesmo de grande importância, porque implica a consciência positiva de que a realidade estende-se para além da ordem da abstração, ou seja, para além de naturezas e essências e inclui também o ato de existência. Isto é o "ser" (*esse*) o qual São Tomás descreve como a "atualidade de todas as atualidades",[15] a afirmação pela qual qualquer natureza potencial ou possível é realizada na ordem das coisas atuais ou existentes. E por esta relação com o *esse* que cada ser tem a sua intensidade completa de inalienável singularidade ou identidade (unidade) e esta em contraste com o não ser, como aquilo que é outro, ou seja, não o ato que é. Pelo seu *esse* tem também a sua afirmação ante a mente (a sua verdade ou inteligibilidade) assim como também ante a vontade (a sua bondade ou apetibilidade). Portanto na ordem concreta do ser atual a pessoa e não só uma substância individual de natureza racional, mas também uma "totalidade concreta única centrada no espírito e aberta ao valor absoluto do ser na inteligência e no amor". Com outras, portanto, ela forma "uma comunidade de pessoas que participam numa jornada comum".[16]

É importante refletir agora no método usado nesta passagem da ordem da abstração e das essências para a ordem do ser(es) enquanto ser(es) para descobrir algumas características essenciais do método da metafísica e do seu objeto. O desenvolvimento em perspectiva da natureza para o ser foi baseado sobre o reconhecimento positivo de uma ordem da realidade, aquela do *esse*, a qual está para além da ordem das essências para a qual a mente é dirigida como o seu próprio objeto. Em vista deste reconhecimento adicional, nós não usamos o método da abstração, ou seja, nós não prescindimos ou omitimos um aspecto da natureza (o individual) para tratar mas precisamente do outro (o específico ou genérico) ou uma essência para focar atenção no *esse*. Porque o *esse* não é uma essência mas o ato da essência, é apenas com a essência que o *esse* pode ser conhecido por uma mente humana cujo objeto próprio é a essência ou natureza das coisas materiais.

Portanto o método usado acima foi um de separação,[17] segundo a qual a atualidade do contento prévio na ordem essencial foi retida enquanto que o significado do ser foi estendido ou aberto para incluir a essência e o *esse*. O que foi "separado" para a nossa atenção foi o significado do ser enquanto ser; aquilo de que foi separado foi o significado do ser enquanto limitado a ordem das essências ou naturezas. Neste processo, o que foi removido foi apenas limitação, a limitação da mente a ordem das naturezas. Portanto a remoção de tal restrição foi positiva, porque tornou possível o apreciar as naturezas no seu completo significado como maneiras de ser, atuar, viver e criar. Deste modo os seres podem ser considerados como participando e realizando em si mesmos, algumas virtualidades ilimitadas do ato.

O emprego deste método, em vez da abstração, ao entrar na ordem metafísica, é de grande importância ao trabalhar no problema contemporâneo da filosofia da religião. Quando a metafísica é capaz de obter o ser enquanto ser como o seu objeto poderá desenvolver-se duma maneira extensiva a incluir todas as coisas. Além disso, porque o faz a base de prestar atenção ao *esse* de cada coisa, não dá em princípio aspecto algum da pessoa na sua atualidade única e criatividade livre que não possa ser tomada em conta. O domínio da cultura do homem, com a sua história de complexas e brilhantes labutas, está completamente dentro do âmbito da ciência da metafísica.

O que é mais, porque se entra a ciência por um método predicado sobre a afirmação do ser precisamente enquanto *esse* ou ato em vez do ser enquanto essência ou limite, e completamente aberta à totalidade do ser, ou seja, ao Ato Puro que é Deus. Isto coincide com o sentido intensivo do objeto da metafísica.

Acima de tudo isto não implica que os sentidos intensivo e extensivo da metafísica são incompatíveis, ou que a ciência de Deus preclude a realização da atualidade livre do homem. Pelo contrário, a liberdade do homem é baseada na apreciação de ser como uma relação para o *esse*, e portanto como transcendendo qualquer essência ou natureza. Porque a sua mente está aberta à totalidade do ser no divino e conseqüentemen-

te à totalidade do valor absoluto, o homem é libertado da servidão a qualquer coisa ou combinação de coisas, embora positivamente capaz de apreciar o completo significado de cada uma. Assim a realidade do divino é a condição para o homem investigar livremente a dignidade e amor.

O estudo metafísico da relação entre estes dois, Deus e o homem, tem sido feito por muito tempo sob o título de participação. A história desta procura sublinha o progresso do homem de tótem para mito e até as grandes filosofias de Platão e Tomás de Aquino. Isto é o objeto de uma intensa preocupação nos nossos dias.[18]

Em conclusão, eu gostaria de sugerir que a importância da análise metodológica acima apresentada estende-se duma maneira especial às filosofias da praxis e libertação. As filosofias da praxis têm sido marcadas pela sua origem reacionária contra o deísmo exclusivo dos racionalistas mencionado no princípio deste trabalho. A sua esperança tem sido o formar uma filosofia do concreto nas suas dimensões físicas e sociais que prestaria completa atenção ao homem. Contudo, permanecendo sob o domínio da abstração, a sua perspectiva tem sido limitada ao avanço da humanidade nas esferas sócio-econômicas e o significado que elas têm procurado tem sido essencialmente o das naturezas. Assim a liberdade que elas têm afirmado tem sido delineada em função das classes sociais e políticas e das estruturas econômicas em relação as quais uma afirmação verdadeiramente pessoal aparece mais como um desvio desapontador.

Embora capaz de fazer algumas contribuições importantes, esta visão abstrativa permanece demasiado limitada para constituir uma visão total da vida, porque nos separa do entendimento e reconhecimento dos valores mais pessoais e profundos na vida da pessoa. Para prestar atenção adequada a estes valores e a liberdade da pessoa é necessário a metodologia da separação. Nesta base, em vez de atender apenas às naturezas e estruturas é possível explicitamente tomar em conta o ato do *esse*. Isto por outro lado torna possível a compreensão de nós mesmos em Deus o criador e enquanto seres livres. Na realidade, porque os dois são correlativos, a liberdade do homem, assim como a sua origem e o seu fim, estão em Deus.

NOTAS

1. Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1957), pp. 3-24.
2. Benedict de Spinoza, *The Ethics*, R. H. M. Elwes, ed., in *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (New York: Dover, 1951), I, props. 7-18.
3. W. F. Hegel, *The Philosophy of Mind*, tr. J. B. Baillie (New York: Harper and Row, 1967), VIII, pp. 789-808.
4. "The principle of verifiability": Cf. Friedrich Waismann, "Verifiability" in A. G. N. Flew, ed., *Logic and Language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1951). "The principle of falsifiability": Cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952).

5. Howard L. Parsons, "Atheism and Man", in George F. McLean, ed., *Religion in Contemporary Thought* (New York: Alba House, 1973), pp. 149-186.

6. Jean-Paul Sartre, *Existentialism,* tr. B. Frechtman (New York: Philosophical Library, 1947).

7. *Ibid.*

8. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: P.U.F., 1967); *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1970); *The Archeology of Knowledge,* tr. A. M. Smith (New York: Pantheon, 1972).

9. Francis Bacon, *The New Organon* (New York: Liberal Arts Press, 1960).

10. Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* tr. S. Drake (Berkeley: Univ. of California Press, 1970), pp. 9-21.

11. René Descartes, *Discourse on Method,* II, tr. E. Haldane, G. R. T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: At the University Press, 1969), pp. 87-89.

12. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 84, 6.

13. Idem, *Commentary on the De Trinitate of Boethius* qq. 5 and 6; *The Division and Methods of the Sciences,* Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963).

14. Kenneth L. Schmitz, "Human Nature, History and the Transcendental Character of Being," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* XL .... (1966), 131.

15. Thomas Aquinas, *De potentia* VII, 2 ad 9; Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (Rome: Lib. Ed. de l'Universite Gregorienne); Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente* (Brescia: Morcelliana, 1957).

16. Kenneth L. Schmitz, *op. cit.,* p. 130.

17. Thomas Aquinas, *Commentary on the De Trinitate,* q. 5, a. 3, p. 33.

18. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino: Società Editorice Internazionale, 1950); *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Paris: Nauwelaerts, 1961); L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1953).

DAS GEHEIMNIS DER MENSCHLICHEN PERSON

BÉLA V. BRANDENSTEIN

1. Der Titel wurde mir vorgeschlagen; ich habe nur statt des Wortes "Individualität" das Wort "Person" eingesetzt, dessen gängige Bedeutung den zu behandelnden Gegenstand besser trifft. Gegen den modern gewordenen häufigen Umgang mit dem "Geheimnis", vor allem in philosophischen und theologischen Betrachtungen, habe ich Bedenken: er kann, wenn nicht näher erläutert, von gegnerischen, imbesonderen positivistischen, naturalistischen, materialistischen. Positionen den Einwand hervorrufen, dass er ein Nichtwissen einer angeblichen Realität vortäusche, die einfach deshalb nicht gewusst wird, eil sie gar nicht besteht. Das gilt heute besonders im Hinblick auf Gott, wenn nicht geklärt wird, ob und wie weit das Wort Geheimnis nur die alte Lehre der sogenannten negativen Theologie bezeichnet, die sinngemäss eine positive Theologie und eine Philosophie ergänzt, welche über Gott und über sein Dasein sehr wohl etwas beweiskräftig weiss.

Mit der menschlichen Person verhält es sich freilich weit anders: über diese, das heisst über uns, strenger gesagt über je mich selbst, glauben wir ja vieles und Wesentliches sehr wohl zu wissen. Welche Berechtigung hat also hier das Wort Geheimnis? Was ist an ihr geheimnisvoll?

2. Wenn die Bezeichnung Geheimnis von der menschlichen Person g e b r a u c h t wird, dann sole das in dem wissenschaftlich allein berechtigten Sinne geschehen, dass wir über den geheimnisvollen Gegenstand und sein Bestehen zwar so manches erweislich, in diesen Falle aus unmittelbarer Erfahrung, wissen, und bei genauerer Überlegung dennoch draufkommen, dass in diesem Wissen und seinem Gegenstande etwas durchaus Verwunderliches, Unbedachtes oder doch Unaufgeklärtes, eben Geheimnisvolles steckt. Was ist das hier?

Es lässt sich mit *einem* Worte bezeichnen: es ist das *Erleben*

im weitesten Sinne von Bewusstheit, Bewusstsein und Bewusthaben aller und jeder Art. Menschliche Person besteht und lebt wesentlich im Erleben. Sie — ich — kann gar nicht anders erfasst und gefasst werden, weder von sich — mir — selbst, noch von einem anderen, dessen Erfassen ja auch — sein — Erleben ist. Das ist der Sinn des cartesischen und davor schon augustinischen Grundsatzes: cogito ergo sum, oder dubito ergo sum, oder si enim fallor, sum, deutsch in einem ausgedrückt, ich erlebe, also bin ich, und das heisst "ich bin ein Erlebender", nach Descartes "sum res cogitans", wobei "res" keine blosse Sache, sondern eben das Ich der ersten Person, das erlebend wirkliche Subjekt bedeutet.

3. In dieser offenbarsten, unmittelbar gegebenen, ja allein grundgegebenen Realität, dem Erleben un eben erlebenden Sein der menschlichen Person, steckt auch ihr Geheimnis, das von keinem Positivismus, Naturalismus oder Materialismus erklärt, doch ebensowenig weggeklärt werden kann. Denn es ist das direkte, unmittelbare, primäre, keineswegs sekundäre Sein und Wesen der menschlichen Person und damit der wesensentscheidende Kern des Menschen als Menschen. Alle Annahmen, das Bewusstsein wäre nur irgend ein "Ausfluss", eine "Projektion", oder "Spiegelung", eine blosse Funktion des lebenden Leibes, im besonderen des Nervensystems, freilich schon längst vor dem Menschen im Tierreich, wenn nicht schon im Pflanzenreich angelegt und entfaltet und bei dem Menschen zu der bisher gekannten Höchstentwicklung gedienen, lassen eben das Wesen des Bewusstseins, das Erleben, die Bewusstheit, die aus Nichterleben, Nichtbewusstheit eines materiellen Seins *überhaupt nicht abgeleitet werden kann,* nicht verstehen und bieten nur unnütze Worte ohne begreiflichen Sinn. So kommt es dann zu der Annanme, dass wohl alles Leben al solches, oder — weil dieses ja wieder aus materiellem Sein abzuleiten versucht wird — gar alles Wirklichsein, alle Materie, "innen" erlebnisfähig und vielleicht schon minimal erlebend ist. Damit sind wir aber bei der Annahme eines ursprünglichen und allgemeinen Daseins des Erlebens, der Bewusstheit, im Sein angekommen: und wenn wir uns darauf besinnen, dass uns alles Sein, alles Leben, alles materielle Gegebensein doch nur im Erleben aufgeht, dass zumindest für die menschliche Person Leben im Erleben und durch Erleben besteht und ohne Erleben gar nicht gegeben sein kann, dann zeigt sich das erlebende Sein zumindest für den Menschen in seiner vorhin genannten primären Ursprünglichkeit. Inwieweit und wie ist es aber an den lebenden Leib, an das materielle Sein gebunden, durch das es in seinem erlebenden Wesen überhaupt nicht begreiflich ist und das, umgekehrt, uns nur in dem und durch das Erleben vermittelt wird? Und ist die doch allzu sehr als Verlegenheitshypothese anmutende Annahme, dass alles Leben und gar alles materielle Wirklichsein zumindest minimal erlebnisfähig und erlebend ist, sachgerecht, vor der und durch die Erfahrung gerechtfertigt? Das wird auch von vielen, wohl den meisten Biologen schon für die Pflanzenwelt bezweifelt. Und für das Sandkorn, für meine Bleistift — und Papier-

materie, für leblose, auch "unorganische" Moleküle, scheint die Annahme der allgemeinen Erlebnisfähigkeit allen Wirklichseins offenbar extrem spekulativ und erfahrungsmässig total unbegründbar, já geradezu abwegig zu sein. Wie weit reicht also Erleben im Sein, was ist es, ist seine ursprüngliche und primäre Gegebenheit für den Menschen unbestreitbar, sachzwingend und nicht bloss eine einseitige idealistich-philosophische Annahme, sondern eben der Realitätsgrund für eine zum mindesten recht wesentliche Teilberechtigung eines philosophischen Idealismus, der das Wesen des Seins im "Wissen", im Bewusstsein erblickt? Vor der Behandlung dieser Fragen ist es wohl angebracht, die Art und Weise, Struktur und Funktion des Erlebens und der Erlebnisfähigkeit der eben darin geheimnisvoll erscheinenden menschlichen Person näher zu betrachten.

4. Wir erleben, genau gesagt je ich erlebe, ausser in einer wohl jedenfalls durch organische Funktionsstörung bedingten Bewusstslosigkeit oder im ebenfalls unmittelbar unbewussten, doch normaulen, traumlosen Schlaf, immerzu, in verschiedenster Art und Weise, Intensität und Beachtung: jede Empfindung und Wahrnehmung, Erinnerung und Phantasie, Denktätigkeit, Wollen und Fühlen ist eben Erleben, ist Bewusst — sein und Bewusst-haben, Bewusstheit. Es ist eine, ja es ist *die* Grundgegebenheit des menschlichen Lebens, das sich unmittelbar im Erleben "abspielt". Dabei ist es in wesensentscheidender Weise nie "sächlich", nie bloss objekthaft, es gibt keine Farb — oder Schmerzempfindung, keine Wahrnehmung, kein Gefühl, keine Erinnerung, kein Wollen, Denken, Verstehen, Wünschen, Lieben, Hassen, kein Erleben "an sich", sondern streng und ausschliesslich nur (je) *mein* Erleben, *mein* personliches Empfinden, Wahrnehmen, Erinnern, Denken, Fühlen, Wollen, das *mir*, den persönlichen *Ich* angehört und gehört, ursprünglich davon nicht abtrennbar ist: ein ichloses Erleben und gar das Ich als Bündel ichloser Erlebnisse, Wahrnehmungen (Eindrücke) und Ideen, wie Hume meint, ist ein total unerfahrbares und unbegreifliches, sinnloses Unding; dabei muss allerdings das erlebende Ich keineswegs immer gleich beachtet, besonders reflektiert werden, es ist aber im allem Erleben als sein Quell, Kern, Zentrum, Ursprung immer da und kann als solches eigenst beachtet, reflektiert werden, wenn auch etwa bei Abwendung von dem angezielten Erlebnisobjekt, z.B. einem Farbbild, einem Schmerz, einem Erinnerungs — oder Phantasiebild, einem Gedanken. Alles Erleben, Bewusstsein und Bewussthaben, alle Bewusstheit ist eben ichhaft, "ichhaftend", ichgebunden: das ist seine erste und grundlegende Bestimmtheit, wobei Erleben und Ich in seinem Grundsinn undefinierbar, zu und in seinem Verständnis eben nur erlebbar, doch ebenso das Grunderlebbare ist. Es hat seine wohlbestimmte Struktur: der Quell, Kern, Ursprung, Seinsgrund des Erlebens ist eben das erlebende, erlebend tätige Ich, die Person; denn alles Erleben ist tätig, aktiv, "bewegend" und bewegt, und seine Tätigkeiten, Aktivitäten, Bewegungen sind die *Akte* des aktiven, agierenden, tätigen, bewegenden Ich. Alle diese Akte, wie das Ich, sind *"hell"*, d.h.

eben erlebend und erlebt, bewusst. Diese — im *weitesten* Sinne so genannte geistige — Helle ist die ursprüngliche, nur in ihr kann auch das Physische Licht "hell", empfunden, wahrgenommen werden, während es geistige Helle, wie der Blinde beweist, auch ohne Lichtempfindung vielfältig gibt. Alle geistige Helle, alles Erleben ist *sinnhaft,* Sinn geht eben im Erleben für den Erlebenden auf, es ist so für ihn, den Erlebenden, da, während es "an sich" sehr wohl und leicht erweislich auch ohne den (jeden) menschlichen Erlebenden da ist, wogegen ein rein sinn-loses Erleben unmoglich, nichts an Erleben, kein Erleben ist. Farbe ist Farbe, Schmerz ist Schmerz Freude ist Freude, vier ist vier und zweimal drei ist sechs, Liebe ist Liebe und Hass ist Hass, *als solches immer schon sinnhaft,* und s e l b s t der Unsinn, der W i d e r s i n n als Erlebtes hat einender allerdings widersprechende und insoweit sinnwidrige, unzusammenhängende Sinnmomente, Sinnkomponente.

5. Die Akte sind die Tätigkeiten des Ich, seiner selbst, in diesem und nur in diesem Sinne selbsttätig, Selbsttätigkeiten, nicht in dem Sinne, als gäbe es ichlose Akte, ichlos tätige, selbsttätige Akte: sie sind immer Tätigkeiten des Ich selbst, dieses ist selbst tätig, selbsttätig; dagegen ist jedes Wir, jede Gemeinschaft als solche immer nur mittätig, mitlebend, miterlebend, mitbewusst in den selbst lebenden und erlebenden selbst bewussten und tätigen Ichen als "Wirträgern" wobei das selbsttätige Ich der unerlässliche Faktor der Freiheit und Iniziative, die mittätige Gemeinschaft und ihr mittätiger Gemeischaftsgeist ein Faktor der Bindung und Verbindung ist.

Die Akte des Ich sind als solche wesensgemäss gerichtet, sie richten sich, besser gesagt durch sie richtet sich das Ich, und zwar entweder — durch reflexive Akte — auf sich selbst, oder — durch objektive Akte — auf ein anderes. Reflexive Akte sind z.B. das Sichentscheiden, das Sichbetrachten, Selbstverstehen, Sichlieben oder Sichhassen, Sichachten oder Sichverachten usf.: an ihrem Ursprung steht das aktive, agierende Ich, an ihrem Ende ebenfalls das nunmehr durch alen reflexiven Akt selbstbestimmte, z.B. entschiedene, bespiegelte, verstandene, geliebte oder gehasste Ich mit seinen selbstbestimmten und wieder auch aktiven Zuständen und Verfassungen, wie Entschlossenheit, Selbsverständnis, a b e r auch Gestimmtheit, Gefühlsstimmung.

Auch am Ursprung der objektiven Akte steht das aktive, agierend Ich, sei es — wie auch im Falle reflexiver Akte — produktiv, hervorbringend, oder rezeptiv, erfassend, tätig; an ihrem Ende aber findet sich etwa ein an sich passives Bewusstseinsobjekt, wie ein Empfindungsinhalt, ein Wahrnehmungs —, Erinnerungs — oder Phantasiebild, ein Gedanke, ein — sachhafter — Entschluss, oder aber ein ausserhalb des Bewusstseins bestehendes Ziel, wie der Wahrnehmungsgegenstand, eine geliebte oder gehasste Person, ein Handlungsziel, oder sogar, freilich nicht mehr bestehend — nichts, z.B. das Ziel einer "unnennbaren Sehnsucht", ein wahrnehmend oder denkend gesuchtes, doch nicht gefundenes, etwa auch unfindbares, unmögliches und vielleicht

eben auch als solches zu erweisen gesuchten, überhaupt nichtseiendes Objekt. Je nach den eigenartigen Grundtätigkeiten der Person, der praktischen, der theoretischen und der poietischen, differenziert und verwebt sich mannigfaltig das persönliche Erleben und die Selbsttätigkeit der Person, sowie auch das Vielfältige Miterleben und die Mittätigkeit der Gemeinschaft, des Gemeinschaftgeistes: sie alle ent hüllen immer fort, aber schaffen und weben auch fortwährend weiter das Geheimnis des Geistes, nicht nur des persönlichen der Person, sondern auch des Gemeinschaftsgeistes der — für uns vor allem menschlichen — Gemeinschaft.

6. Im Erleben, in der Bewusstheit, hat sich das Geheimnis und zugleich das eigenste Wesen der menschlichen Person gezeigt. Nun muss aber gerade da auch ein ernstes Bedenken in Betracht gezogen werden. Es wurde schon anfangs darauf hingewiesen, dass die menschliche Person als solche immerfort erlebt, im Erleben lebt — es sei, dass ihr (je mein) Erleben, ihre (je meine) Bewusstheit im Falle einer Ohnmacht, aber auch im traumlosen Schlafe, überhaupt im Zustand einer unmittelbaren Bewusstlosigkeit, ausfällt. Wie ist das möglich? Dieses Bedenken hat in der Philosophie der Neuzeit eine grosse Rolle gespielt und besonders im Hinblick auf die keineswegs nur in Frankreich sich weit auswirkenden Metaphysik von Descartes eine kritische Bedeutung gewonnen. Wenn das Wesen der Seele in der cogitatio, im Erleben, in der Bewusstheit, besteht, wenn sie und die durch sie wesentlich bestimmte Person eine res cogitans, ein erlebendes Seiendes ist, wie kann es dann im Menschenleben bewusstlose Zustände und Perioden, zum Beispiel eben traumlosen Schlaf, geben? Bis zu Kant hin, ja gewissermassen bis heute, tauchte die Behauptung auf, dass es den traumlosen Schlaf gar nicht gebe, das der Schlafende immer auch träume und somit erlebe, bloss manche und viele Träume nach dem Erwachen vergessen habe, worauf ja immer wieder Hinweise in dem Erlebnis erscheinen, das ich weiss, etwas und wohl ein irgendwie derartiges geträumt zu haben, mich aber nicht mehr des Näheren erinnern kann, was es war; manchmal taucht es später sogar auf und wird identifizier, wie zeitweise vergessene Wacherlebnisse. Dieses Argument ist freilich eine schwache Stütze, denn in zahllosen Fälen des Schlafes habe ich weder eine volle, noch eine bloss unbestimmt hinweisende Traumerinnerung. Auch die modernen Schlaf — und Traumuntersuchungen sind gewiss nicht entscheidend: denn die Beobachtung der Hirnströme und auch der Ausdruckserscheinungen — z.B. Liderflattern — Schlafender und hernach Geweckter, die nach dem Erwachen von unmittelbar davor gehabten Träumen berichten, ist durchaus nicht eindeutig beweiskräftig; leibliche Vorgänge und Ausdruckserscheinungen sind eben nicht das Erleben, in diesem Falle der Traum, und nichts verbürgt uns, dass sie ohne diesen nicht vorkommen können, sowie such die Erinnerung des Geweckten an einen zuvor gehabten Traum nicht beweist, dass dieser nicht zwischen dem Weckreiz und dem Erwachen und gerade infolge jenes Reizes entstanden ist, und dass er davor

nicht eben auch traumlos geschlafen habe. Auch die Gehirnströme und Ausdruckserscheinungen während des Schlafes sind keineswegs stets gleich und "bewegt", und im allgemeinen haben wohl die meisten Menschen die Überzeugung, in vielen Schlafperioden, auch Ohnmachten, nichts, auch keine Träume, erlebt zu haben; und diese Überzeugung mit dem Hinweis auf das immer wieder Vergessenhaben entkräften zu wollen ist eine wissenschaftlich nicht tragbare, weil als Allgemeinprinzip nicht tragfähige Verlegenheitsannahme. Wir können nicht umhin, vernünftigerweise anzunehmen, dass es erlebenslose, bewusstheitslose Zustände und Perioden der unmittelbar im Erleben lebenden menschlichen Person, da gleichsam an sich, doch nicht für sich lebenden, gibt, wo sie doch als Person nur im Erleben, also nur im Fürsichsein an sich lebt.

Freilich kann da schon von einem Cartesianer betont werden, dass der Mensch nicht nur die erlebende Seele, sondern auch den räumlich (und zeitlich) ausgedehnten Leib zueigen hat und dieser nicht erlebt. Lebt der Mensch aber dann manchmal und sogar oftmals seelenlos und bleibt dabei dennoch Mensch? Ist also nicht doch der Leib, das leibliche Leben sein Wesen, und die Seele, das Erleben, nicht bloss dessen unselbständig abhängige Funktion? Das haben auch die materialistisch einseitigen Cartesianer angenommen und im Grunde wurde das die herrschende Lehre der modernen Psychologie und Anthropologie, sowie aller positivistisch, materialistisch und naturalistisch ausgerichteten Philosophie, während die zugrundeliegende und kaum mehr erschütterbare Anerkennung erlebnisloser menschlicher Lebenszustände und — perioden den einseitig auf den Menschengeist gegründeten metaphysischen Idealismus nicht haltbar erscheinen lässt. Sind wir da in unlösbare Aporien des Geheimnisses der menschlichen Person geraten? Keineswegs.

7. Die Grundtatsache des Erlebens als Wesens der menschlichen Person und ihres Lebens besagt nämlich nicht, dass in diesem unmittelbaren Erleben, Bewusstsein und Bewusstsein das Gesamtwesen der menschlichen Person besteht. Im Gegenteil: dieses Erleben weist selbst klar und zwingend über sich hinaus. Nächstliegende Beispiele bieten etwa ein freier Vortrag oder eine Diskussion. Die dabei auftretenden Erlebnisse erscheinen uns selbstverständlich, problemlos, alltäglich: bei näherer Betrachtung und Überlegung aber erweisen sie sich als problemgeladen, rätselhaft, ja geheimnisvoll; sie offenbaren ein weiteres Geheimnis der menschlichen Person. Ein freier Vortrag wird meistens vorbereitet, er kann aber auch unerwartet gewünscht und muss dann aus dem Stegreif gehalten werden: aber auch die gute Vorbereitung ist beileibe kein Auswendiglernen des Vortragstextes, sondern das Überlegen und Einprägen der Themenfolge und etwa einiger Stichworter. Bei einer freien Diskussion ist eine eingehendere Vorbereitung oft unmöglich, nicht selten jede Vorbereitung ausgeschlossen. Und dennoch "geht es" bei einigem Talent und etwas Übung: es wird sogar vom Redner selbst und auch von seinen Hörern sowie von den Partnern der Diskussion erwartet,

dass es gehe. Dabei bemerkt und weiss der sich beobachtende Redner, dass zu Beginn eines Satzes seine Fortsetzung und sein Abschluss ihm meistens noch keineswegs bewusst sind: sie "fallen ihm" zur rechten Zeit in rechter Weise "ein" und Fehler, Stockungen, das Verlieren des Fadens sind für gewöhnlich bedeutend seltener als der sinngemässe und sinngerechte Fortgang der Rede, diese kann bei einem mehrsprachigen Redner sogar ohne Zögern in einer anderen Sprache fort gesetzt werden und verläuft auch bei thematischen Wiederholungen jedesmal mehr oder weniger anders, je nach der beobachteten Reaktion der Hörer und etwa nach plötzlich aufkommenden neuen "Einfällen", die auch durchaus bedeutsame neue Einsichten enthalten, freilich auch Ausrutscher und Fehlschäge sein können. Jedenfalls aber haben wir es da mit einer fortgesetzten Sinnproduktion, ja Sinnschöpfung zu tun, die dem unmittelbar erlebenden Bewusstsein der Person aus dem Unbewussten, dem auch so genannten Unterbewusstsein, eingegeben werden. Dabei kann eine konsequent fortgehend Sinnproduktion, die übrigens keineswegs nur sprachlich, sondern auch durch verschiedenste praktische und künstlerische, z.B. musikalische oder zeichnerische, malerische, bildhauerische Tätigkeiten erfolgen kann, nur aus einem Sinnerleben, aus Sinnbewusstheit verstanden werden: sie ist gewiss nicht sinnzufällig und kann im allgemeinen auch nicht einer fort und fort eingebenden *anderen Person* als der empfangenden zugeschrieben werden, ohne die jeden Satz, jede musikalische, zeichnerische Wendung empfangende Person zur Marionette werden zu lassen. Es wird auch in der Regel so erlebt, dass (je) *ich* es bin, von dem, aus dessen "Tiefenbereich", die fortlaufende Sinnproduktion herkommt. Dieser sinnschöpferische Tiefenbereich kann aber nur ein Bewusstsein sein, nach seinen möglichen Wirkungen beurteilt sogar ein viel umfänglicheres, reicheres Bewusstsein, das etwa über den gesamten Erlebnisschatz der menschlichen Person zugleich verfügt und aus diesem dem unmittelbar empfangend erlebenden engeren Bewusstsein "eingeben" kann. Ohne die Annahme eines solchen, (persönliches) *Vollbewusstsein* genannten Tiefenbewusstsein der menschlichen Person sind selbst unsere alltäglichen Betätigungen unverständlich, denn sie wären, wohlbesehen, unmöglich. Wie lässt sich aber ein unmittelbar erlebtes engeres Bewusstsein und ein unerlässlich anzunehmendes, doch nicht unmittelbar erlebtes, viel weiteres Voll — oder Tiefenbewusstsein der selben einen menschlichen Person verstehen?

8. Nur so, wenn und dass wir bedenken, dass das unmittelbar gegebene Erleben der menschlichen Person als Erleben zwar geistig, eben immer ein Sinnerleben, Sinnfassen ist, selbst in der einfachsten Empfindung bzw. schon strukturierten Wahrnehmung, doch in seinem Zustandekommen und Verlaufe erweislich leibabhängig, leibgebunden und damit immer mehr oder weniger begrenzt und beschränkt, im Wesen *psychophysisch* ist, wie ja die erlebte menschliche Person sich als die eines phychophysisch verfassten menschlichen Individuums zeigt, während das unerlässlich anzunehmende Voll — oder Tie-

fenbewusstsein eben und nur als im "Unterbewusstsein" sinnvollziehender, sinnproduzierender und sinnhafte Wirkungen eingebender Faktor, also bloss und "rein" geistig, leibunabhängig und daher leibunbeschränkt zu verstehen ist. So und nur so löst sich das Geheismnis der menschlichen Person, und diese Lösung stellt nicht nur das besinnlich betrachtete menschliche Erleben zufrieden, sondern entspricht mit der Aufdeckung der durch zwei Bewusstseinsschichten bestimmten menschlichen Personstruktur auch den wohldurchdacht ermittelten Seinsgründen, metaphysischen Prinzipien. Werfen wir einen kurzen Blick auf diese.

9. Durch phänomenologische und erkenntnistheoretische Untersuchungen lässt sich zeigen, dass auf die Grundlagen aller Wirklichkeit und des menschlichen Wesens gerichtete metaphysische Ermittlung streng wissenschaftliche Bedeutung erlangen können; sie vermogën auch durchaus erfahrungsüberschreitende Gültigkeit zu gewinnen. Der das bezweifelnde Positivismus gibt für seine Lehre, dass die Erkenntnis die Erfahrung nicht überschreiten kann, keinerlei Beweise, und der einzige ernst zu nehmende Beweisversuch in dieser Hinsicht, die Erkenntniskritik Kants, lässt sich vermöge der genauen Analyse der ihr zugrunde liegenden Urteilslehre — der analytischen und der synthetischen Urteile — klar widerlegen und auflösen. Durch ein auf die letzten Seinsvoraussetzungen mit der Gültigkeit des Widerspruchsatzes methodisch zurückschliessendes, regressives Verfahren lässt sich sodann das universale Kausalprinzip erhellen, welches besagt, dass eine transitive Kausalität seinsgleicher Ursachen und Wirkungen, wie sie in der neuzeitlichen Naturphilosophie durch falsche Deutung der erkannten Naturgesetzlichkeit angenommen wurde, seinsunmöglich ist, und dass jedes aktive Seiende, jede Ursache endlich-vergänglicher Wirkungen diesen gegenüber seinsranghöher, das heisst überendlich, mindestens potentialunendlich, an Seinsinhalt unerschöpflich und an Seinsdauer unvergänglich sein muss, und die Wirkung zwar *vom* ihr gesetzt wird, doch *nicht aus* ihr, als ein Teil oder eine Fortsetzung ihres Seins, entstehen kann. Genau das entspricht auch dem im vorigen erkannten menschlichen Personsein, dessen Kern, das Vollbewusstsein, den gesamten einmal erlebten Geistesinhalt der Individualperson gesammelt enthält, die ganze Vergangenheit der Person bewahrt und sich stets weiter entfaltend in die und an der Zukunft weiterschafft, dabei durch ihr Wirken und Bewirken nicht weniger, sondern im Gegenteil, entfalteter, reicher, aktualisierter wird. In diesem unerschöpflich tätigen, produktiven Sinn — und Seinsquell besteht und enthüllt sich das Geheimnis der menschlichen Person. Dieses für viele gewiss überraschende Ergebnis hat allerdings auch eine Seite, die nach meiner Erfahrung von den die Gesamtempirie des Organischen, vor allem des tierischen Lebens nicht genügend Berücksichtigenden und unser klares Ergebnis nicht konsequent Durchdenkenden mit Unglauben, ja bis zur Entrüstung schockiert aufgenommen wird. Sie betrifft die Unannehmbarkeit alles vor — und untermenschlichen, nicht nur pflanzlichen, sondern auch individualtierischen

Erlebens, Bewusstseins und Bewussthabens in der Welt des organischen Lebens.

10. Wenn der Hund, dem versehentlich auf die Pfote getreten wird, aufjault, wenn er sein Herrchen "aufmerksam" oder gar "verwundert" betrachtet, wenn der Kanarienvogel sich "zutraulich" auf die Hand der Herrin setzt und auf das gebotene Rübchen eifrig lospickt, wird "natürlich" der Herr oder die Herrin, aber wohl auch jeder andere Betrachter mit voller Überzeugung versichern, dem Hunde tue die gequetschte Pfote weh, er passe auf seinen Herrn sorgfältig und getreu auf wundere sich sogar über sein ungewohntes, ja unbegreifliches, gar dummes Verhalten, der Kanarienvogel vertraue seiner Herrin und fresse getrost aus ihrer Hand, und jeder meint damit diesen bestimmten Hund, jenen lieben Kanarienvogel. Und mit Entrüstung weist er einen Zweifel an der Berechtigung seiner Überzeugung oder gar die Behauptung ihrer Unhaltbarkeit zurück. Und doch lassen weder die wohldurchdachten Ergebnisse der modernen Tierpsychologie noch die vorhin kurz angezeigten metaphysischen Erkenntnisse über das Kausalprinzip die Berechtigung dieser Überzeugung zu. Denn schon die Schmerzempfindung und gewiss nicht weniger die Aufmerksamkeit, die Verwunderung, aber auch das Verhalten der Zutraulichkeit gegenüber der Herrin sind Erlebnisse, Bewusstheiten, die, wenn noch so einfach und primitiv, und im Falle der Verwunderung gewiss nicht primitiv, immer ein aktives Ich voraussetzen. Die moderne Tierpsychologie ist auch weitgehend von der aristotelischen Auffassung abgerückt, wonach bei dem Tiere ausser den "vegetativen", auch bei Pflanzen vorhandenen, nur wahrnehmende und strebend bewegende Verhaltungsweisen und Tätigkeiten vorkommen; sie findet, im Gegenteil, auch durchaus wesentliche und weitreichende intellektuelle, emotionale und volitive (willenhafte) Verhaltungen. Und diese zeigen sich keineswegs nur etwa bei Wirbeltieren, gar erst bei Säugern, sondern auch, und manchmal mit noch erstaunlicheren Leistungen, bei Insekten, und selbst Regenwürmer, Wasserhydren und viele andere "niedrig" genannte Tierarten verblüffen mir ihrem Verhalten den aufmerksamen und methodischen Beobachter. Dabei erweisen sich diese Verhaltungen, Tätigkeiten und Leistungen bei eingehender Prüfung oft geradezu unbegreiflich, wenn wir ihnen die von uns erlebten seelischen Verhaltensweisen als Vergleich unterstellen: sie sind in bestimmten Richtungen, z.B. an Orientierungsfähigkeit bei Wanderungen oder zielsicheren "Operationen" von Insekten, weitaus übermenschlich entwickelt, und vor seelisch sehr ähnlichen Aufgaben vollständig versagend, wie "blind" und "taub" und "stumm", total verloren. Ein solches Tierseelen-ich des tierischen Individuums ist, näher betrachtet, durchaus unbegreiflich; dabei konnen wir in vielen Fällen, z.B. bei dem vorhin erwähnten Regenwurm, von einem wirklichen Individuum, einem im Sinne von ohne Lebenszerstörung unteilbaren Lebewesen, gar nicht sprechen, da sich aus ihm, wenn entzweigeschnitten, zwei vollständige "Individuen", das eine mit neuem Kopf, das andere mit neuem Schwanzende, restituieren, was bei "hö-

heren" Lebewesen nur im Embryonalzustand vorkommt. Im gesamten Tierreich vor dem Menschen treten die dargestellten physisch ausdruckshaften Erscheinungen, Verhaltungen, Tätigkeiten, Leistungen auf, ohne dass wir irgend eine prinzipielle Grenze finden, über welcher individuale Tierseelen und unter welcher nicht mit gleichem Recht ebenfalls solche anzunehmen wären. Und alle müssten, wenn erlebnisfähig, selbst nur schmerzempfindungsfähig, ichhaft, und als selbsttätige Ursachen, g e m ä s s dem erweislichen Kausalprinzip, aktiv potentialunendlich, unerschöpflich und unvergänglich sein. Das ist aber bei der Erwägung der zoologisch-biologischen Gesamtempirie ganz unannehmbar. So bleit nur die mit der gesamten Naturentwiklung und imbedonderen mit der historischen Artentwicklung der Welt des organischen Lebens allein und bestens übereinstimmende Folgerung als annehmbar übrig, dass in der vormenschlichen Welt des Lebens keine individuale Tierseelen und etwa auch noch solche Pflanzenseelen vorkommen, sondern die letzten psychischen Erlebnis — und Betätigungsfaktoren jeweils mit einer ganzen Tier — oder auch noch Pflanzenart verbunden bestehen. Das heisst, dass die letzten psychischen Ursachen eben geistige Artseelen sind, die ihre mehr oder weniger individualisierten Tier — oder Pflanzenwirkungen als verschiedenartig und mehr oder weniger einseitig "stilisierte" Werke "betreibend" ausbilden, wie das auch menschliche Künstler mit ihren allerdings meistens "toten" Werken tun, ohne dass sowohl sie als auch der menschliche Künstler selbst in diese Einseitigkeit so eingeschlossen wären, dass sie für andere Erscheinungen und Aufgaben des Lebens total verschlossen und verloren, blind, taub, stumm, unempfindlich sind. Die das Tier (oder die Pflanze) treffenden Reize werden durch das Tier (oder die Pflanze) als "Sensorium" von den Artkräften aufgenommen und *ihre* psychisch ausdruckshaften Reaktionen und Spontanaktionen erfolgen mittels des Tieres oder der Pflanze als in sich erlebnis — und bewusstseinslosen individualen Werkes und Werkzeugs, als ihres Weltwirkungsmittels und unmittelbaren Weltwirkungsbereichs dessen grossartigste Lebensausdruckserscheinungen in der organischen Welt — wie auch die Erscheinungen der vororganischen — uns in endloser Vielfalt umgeben und beeindrucken. So kann allerdings das T i e r i n d i v i d u u m keinen Schmerz, keine Qual erlebend erleiden, und das Tierschutzgesetz gegen Tierquälerei hat wohldurchdacht pädagogische Bedeutung für den Menschen, um ihn von einer angenommenen und dadurch Verrohung be wirkenden "Tierquälerei" zurückzuhalten, doch nicht eine Schutzbedeutung für eine nichtexistente Psyche des Tierindividuums. Allein bei dem Menschen gibt es den *individual beseelten* menschlichen Leib und so ist nur der Mensch, der nicht bloss im rein geistigen persönlichen Vollbewusstsein, s o n d e r n auch im psychophysischen "Menschenbewusstsein" erlebt und sich bewusst betätigt und da auch Einwirkungen erleidet, "mit Leib und Seele" (psychophysische) Individualperson, was das Tier oder die Pflanze nie sein kann; denn nur bei dem Menschen ist sein Leib der alleinige und ganze un-

mittelbare Weltwirkungsbereich der Menschenseele als geistiger Weltkraft.

11. Darin offenbart sich erweislich die Sonderstellung des Menschen: er allein ist in der Erdenwelt ein Lebewesen mit individual einheitlichem animalischem Organismus und einer mit diesem und nur mit diesem unmittelbar verbundenen persönlich geistigen Seele, die sich *nicht*, wie der Leib, phylo — und ontogenetisch evolutiv, artlich und individuell entwickelt, strenger und besser gesagt entwickelt wird, allmählich entsteht, sondern rein geistig nur "mit einem Schlag", schöpferisch ins Sein gesetzt werden kann, dann allerdings mit dem Leib verbunden diesen allmählich durchdringt und in und mit ihm, der ausser von ihr auch von vielen vormenschlichen Naturkäften mitausgebildet wird und abhängt, das psychophysische Menschenbewusstsein "ontogenetisch" entfaltet, entwickelt, die Seele selbst entfaltet sich und reift dabei vor allem nach geistigen Entfaltungs — und Reifungsgesetzen, aber auch in dem von ihr mitgetätigten Weltwirken. Die Individualbeseelung des menschlichen Leibes muss in Anbetracht des vielfachen Vorkommens eineiiger Zwillinge erst einige Zeit nach der Zeugung, wahrscheinlich bald nach dem Abschluss des Morulastadiums und oder nach dem Beginn der schon organisatorisch besonderten Individualentwicklung des Fötus, angenommen werden: ab dann aber ist der individualbeseelte Embryo im vollen persönlichen Sinne Mensch mit eigener Erlebens — und Betätigungsfähigkeit, da ja das Vollbewusstsein von Beginn seines Daseins ein zwar erst "kindlicher", naiver, unerfahrener, doch durchaus bewusster persönlicher Geist ist. Seiner Natur nach "angelegt" darauf, auf die Beseelung und Personwerdung, ist allerdings auch der menschliche Leib von seiner Zeugung und damit dem Beginn seines — embryonalen — Eigenlebens an. Daher ist die Tötung des schon individualbeseelten Embryos Menschentötung und seine aus zwingenden Gründen unerlässlich erscheinende Entfernung aus dem Mutterleib soll mit der technisch bald verwirklichbaren Intention, ihn am Leben zu erhalten, erfolgen; denn grundsätzlich kann das befruchtete Menschenei sich auch ausserhalb des Mutterleibs vollmenschlich entwickeln.

12. So zeigt sich die menschliche Person tatsächlich als ein Mikroskosmos, eine kleine Weltordnung, und es ist sehr unwahrscheinlich, dass es ein solches ganz eigenartiges Wesen ausser auf unserem Globus noch gibt. Dagegen wird der ganze Makrokosmos, das grosse Weltall, überall von geistigen Kräften gewoben und entwikkelt: ihre Sprache ist allerdings nicht eine menschliche, sie sprechen aber mit und aus ihrem gesamten *sinnhaften* Weltwirken, das der Mensch immerfort erfährt und weissenschaftlichh, aber auch mit künstlerischer Einfühlung, immer tiefer zu erfassen und zu deuten vermag. Darin und in seinem totalen Weltwirken gleicht er, die physische und überhaupt geistige Weltentwikklung abschliessend, allen geistigen Weltkräften der Natur, und in sich erlebt und webt er, die menschliche Person, wie jede geistige Weltkraft, unerschöpflich und unvergänglich eine sich stets be-

reichernde geistige Seelenwelt, die er in seinem Weltleben und Weltwirken auch eben menschlich, in seiner "Kultur" im weitesten Sinne, auszudrücken vermag. Darin offenbart sich auch "weltzugänglich" die im Erleben unmittelbar insichgeschlossene menschliche Person und bildet ihr Gemeinschaftsleben und Gemeischaftswirken aus: so geht auch ihr im Erleben gründendes Geheimnis immer reicher, weiter, tiefer offenkundig werdend auf.

AS INCIDÊNCIAS DA FILOSOFIA DE HEIDEGGER NA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

D. ESTEVÃO BETTENCOURT

Na filosofia clássica, Metafísica e Filosofia Religiosa estiveram sempre intimamente associadas entre si. Aquela aborda o tratado de Deus como Causa Suprema e *Ens a se,* constituindo a base firme do tratado teológico de Deus Uno.

Ultimamente, porém, a Metafísica caiu em descrédito, levando duro golpe principalmente por parte do pensamento existencialista, que é radicalmente alheio às categorias perenes da clássica Metafísica. Essa reviravolta não pode deixar de ter suas conseqüências importantes na Filosofia Religiosa e na Teologia. — Eis por que nos propusemos estabelecer um certo confronto entre a *Filosofia Religiosa associada à Metafísica* e a *Filosofia Religiosa dissociada da Metafísica.* Esta última, nós a depreenderemos dos escritos de Martin Heidegger e Rudolf Bultmann.

I. FILOSOFIA RELIGIOSA ASSOCIADA À METAFÍSICA

Como princípio criteriológico, afirma-se a confiança no Logos, no valor da razão e de suas conclusões.

O homem foi feito para a verdade. A verdade é objetiva; o homem pode atingi-la pelo raciocínio, como um sujeito atinge seu objeto, identificando um pensamento com a realidade que está fora dele.

O *Ethos* edifica-se sobre o *Logos.* Sócrates indagava as definições de justiça, prudência, fortaleza... Quem soubesse o que é o bem ético, o praticaria. Donde o "intelectualismo ético" de Sócrates e Platão.

Frente a Deus, Primeira Causa, a Metafísica admite a analogia do ser.

A verdade descoberta nas criaturas existe também em Deus.

Apenas o modo em como Deus existe, é diferente. Se o homem é justo, Deus também é justo; mas não é justo nos termos finitos em que o homem é justo.

É possível, por conseguinte, fazer um discurso a respeito de Deus, guardando-se sempre as necessárias proporções. Não há equívoco quando falamos de Deus com nossos conceitos racionais.

Por conseguinte, ainda o homem é capaz de conceber um ideal de vida desde que atinge a sua primeira maturidade de pensamento, e é capaz de encaminhar-se para esse ideal mediante todos os seus atos. É isto que se chama "opção fundamental" sendo válido desde o seu primeiro momento, vai manifestando cada vez mais as suas virtualidades e conseqüências exigentes no decorrer da vida do sujeito.

II. FILOSOFIA RELIGIOSA DISSOCIADA DA METAFÍSICA

Limitar-nos-emos ao pensamento de Martin Heidegger e Rudolf Bultmann.

II. 1. *Martin Heidegger*

Nasceu em Mosskirch (Baden) em 1889 (26/09).

Primeira obra de relevo: "Sein und Zeit". Halle 1927. É a mais importante das obras de Heidegger.

Professa filosofia atéia, no sentido de "sem Deus" (não afirma nem nega Deus).

Heidegger distingue entre *os seres* e *o Ser*. Os seres são as pessoas e as coisas que existem, enquanto o Ser (que não deve ser identificado com Deus) é algo de dinâmico, que faz as coisas serem e impede os seres de cair no nada. O Ser é o objeto primeiro de toda a investigação filosófica; não se identifica com nenhum ser particular nem com a soma de todos os seres.

Não podemos estudar os seres em si mesmos, como julgaram poder os filósofos gregos. Cometeram o grande erro de reduzir a ontologia à Metafísica, identificando os seres com o Ser. De Platão em diante, os homens tornaram os seres *objeto* do pensamento, e fizeram-se o *sujeito* que os pensa, em vez de manifestar as maravilhas do Ser. Descartes consagrou notoriamente a cisão entre *sujeito* e *objeto*.

Essa cisão tem conseqüências graves:

1) Cria barreira entre o homem e o mundo, de modo que o homem nunca pode estar seguro da realidade que existe para além de suas idéias.

2) O sujeito tende a classificar os objetos segundo categorias ou modelos preconcebidos, de modo que ele não atinge a realidade mesma, mas apenas a interpretação subjetiva da realidade.

Para superar a cisão sujeito-objeto, Heidegger recorre ao método fenomenológico, que tenta penetrar nas coisas através das aparências e descobrir o que nelas se esconde, fazendo a experiência do Ser (a Verdade é *aletéia unverbongenheit*, estar não oculto).

As coisas não podem ser estudadas em si. O lugar em que elas podem vir à luz, é o Homem (= *Dasein*) —. O *Dasein* é a experiência primordial que eu, como homem, tenho de ter sido lançado aqui.

A natureza humana não é algo de estático, mas é um acontecimento que se desenvolve em relação com outros seres. Para que este desenvolvimento se dê, existem liames entre o homem e o mundo, chamados "existenciais". Os mais importantes destes são:

1) O Estar no mundo (*In-Der-Welt-Sein*). Isto não significa "existir em um lugar chamado mundo", mas aprender as coisas em torno de mim na medida em que estão em relação comigo-homem. Trata-se da parte do mundo que o homem influencia e pela qual ele é influenciado. A pessoa humana é um nó de relações.

2) *Autocompreensão*: o homem não se torna homem se não se compreende como *ex-sistindo* fora do mundo que o cerca.

3) *A linguagem*: é a experiência primária, que resulta da revelação do Ser no homem.

4) *O humor* (alegria, dor...), que é a decorrência das relações do homem com o mundo.

5) O *ser em* ou *Estar em* (*In-sein*): é essencialmente o interesse do homem por outros seres e, conseqüentemente, a revelação e a descoberta dos seres colocados em relação com o homem.

A natureza humana é essencialmente constituída pela relação com outros seres.

A existência e a essência do homem dependem da compreensão dessa relação com o Ser. Para compreender essa relação, é necessária uma certa *precompreensão*, que é essencialmente uma experiência do ser e que somente em um segundo tempo se pode tornar consciente.

Do relacionamento do homem com os outros seres resulta a *existência autêntica* ou *a inautêntica*.

A *existência autêntica* se dá quando o *Dasein* aceita ser o lugar no qual o Ser se revela, aceita também desenvolver as suas potencialidades.

A *existência inautêntica* se dá quando o homem se relaciona com os seres mais do que com o Ser, em termos de curiosidade mais do que de compreensão, em termos de loquacidade mais do que de linguagem...

O *tempo* é o horizonte no qual se desenvolve o ser.

Como o tempo está baseado na estrutura do *eu*, assim a história também. — A história não é uma série de acontecimentos, que nós estudaríamos investigando as suas causas, mas é algo que acontece continuamente, porque o homem é essencialmente histórico. O estudo da história consiste em nos perguntarmos como no passado os homens entenderam a sua existência, de modo que esse entendimento nos possa abrir o futuro. Não saímos do subjetivo, ou seja, da maneira como os homens entenderam e deverão entender. — Aqui está o cerne da hermenêutica dos documentos do passado, em particular, dos documentos do Novo Testamento.

II. 2. *Rudolf Bultmann*

Nasceu em Wiefelstode (Oldenburg), aos 20-8-1884.

Em 1912, iniciou o magistério na Universidade de Magdeburgo, onde foi contemporâneo de Heidegger.

Em 1921, "Geschichte der synoptischen Tradition". Em 1961, a 5.ª edição de "Jesus". Também mereceram atenção "Glaube und Verstehen" I (1933), II (1952), III (1960), IV (1965); "Jesus Christus

und die Mythologie", Studenbuch, nº. 47, 1964.

1. Adota posições heideggerianas:

— a não distinção entre sujeito e objeto;

— a noção do Ser inefável (Deus), aguçada pelo pensamento de Lutero fortemente anti-racionalista;

— a categoria da precompreensão (*Volverständnis*);

— a noção de história e, conseqüentemente, a de hermenêutica.

2. Aplica-se ao estudo dos textos do Novo Testamento, fazendo filosofia religiosa mais do que exegese apoiada na lingüística ou na arqueologia.

Na base de suas premissas, afirma:

Não podemos reduzir Deus a objeto, nem pretender conhecê-lo cientificamente, o que quer dizer: objetivamente, mediante o raciocínio lógico. Tentar fazer isto seria enquadrar Deus na categoria de coisa ou de realidade fria; seria também derrogar a fé, que é sempre um desafio à razão.

Também não podemos reduzir a história sagrada, narrada pela Bíblia, a objeto de ciência. A história bíblica não encerra mensagem objetiva, dirigida friamente à inteligência do homem.

3. De Deus só podemos ter uma precompreensão existencial. Não procuremos raciocinar discursivamente a respeito de Deus, nem fazer teologia natural.

4. Em relação aos textos bíblicos, eu os compreenderei na medida em que compreender a mim mesmo como homem. Não podemos sair deste círculo. Através da minha precompreensão, formulo as minhas interrogações e as respostas que lhes competem. O grau de compreensão que terei de um texto, dependerá do grau de autoconfiança das minhas próprias possibilidades.

5. O que se depreende dos estudos bíblicos, é um *Dass* sem *Was*, é o fato de que Deus me interpela existencialmente, vivencialmente, pedindo-me uma resposta vivencial, não intelectual. A fé-resposta que o homem dá ao *Dass* (o fato "Jesus Cristo") de Deus, é uma vivência autêntica, sem Credo definido. Não há proposições de fé objetiva, mas apenas vivência, projeção do homem na história e no inter-relacionamento com os seres.

6. As narrações do Novo Testamento estão redigidas em estilo nítido, do qual se depreende apenas o fato "Jesus Cristo" simbolizado pelo desafio da cruz.

II. 3. *Outros pensadores contemporâneos*

Identificando o Ser com o Infinito, o Mistério ou Deus (pouco importa o nome que se lhe dê), vão encontrar-se com Karl Jung na psicologia das profundidades: Jung admitia certos arquétipos impregnados em todo homem, arquétipos que são símbolos do Inefável ou do Divino ou do *Selbst* (do próprio Ser em mim).

Pois que Deus não se atinge através de categorias lógicas,

— o bem e o mal são categorias demasiado lógicas, que podemos superar com o progresso do pensamento. O *Ethos* não se funda sobre o *Logos*, mas sobre a percepção do Inefável;

— o homem não é capaz de opção fundamental durante a vida

presente, porque não tem noção suficiente do Inefável para poder optar radicalmente por Ele. A opção plena do homem só se pode dar na hora da morte, quando o homem acaba de nascer ou de sair do seu casulo (corpo mortal). A morte vem a ser o momento da plenitude da luz ou do encontro direto com o Mistério, o Inefável.

III. REFLEXÕES FINAIS

Não se pode renunciar ao Logos ou à razão, que é a bússola do pensamento e do comportamento humano. Quem desdiz ao Logos, perde toda orientação objetiva o universal; cai no mero subjetivismo, em que a fantasia e os afetos podem preponderar sobre a inteligência, apresentando falsas verdades e falsos bens, ídolos em lugar de Deus. Interessante é que o pensamento radical (heideggeriano) diria justamente o contrário: as categorias da razão nos apresentam imagens humanas de Deus ou ídolos!

Na verdade podemos dizer o seguinte:

As categorias da razão, embora sempre limitadas e pobres, estão na linha certa e definitiva do Infinito e do Inefável. Afirmamos o objeto ("Deus é justiça"), negamos o modo (... "não, porém, como o homem é justiça).

Quanto mais o homem aplica sua razão ao trabalho intelectual rigoroso, tanto mais é levado a reconhecer o Inefável.

Ademais não se pode ferir a razão senão usando a própria razão.

Estas reflexões sugerem algumas perguntas:

1) Por que há tanto descrédito em relação à razão nos nossos dias?

Seria reação ao racionalismo dos séculos XVIII e XIX apenas?

Seria cansaço ou decrepitude do pensamento ocidental?

Qual a parte da filosofia oriental no descrédito lançado à razão no Ocidente?

2) E por que, doutro lado, se dá tanta ênfase à razão entre os cultores da matemática e das ciências naturais, ditas "ciências exatas"? Para muitos, não há verdade objetiva na filosofia nem na religião nem no direito, mas apenas nos setores experimentais dominados pelos esquemas da matemática.

3) Qual o meio-termo exato? E que significa isso tudo para um filósofo católico? Que resposta poderia ele dar a essa situação do pensamento contemporâneo?

5

FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS E DA TÉCNICA

DIALÉTICA DA INTERAÇÃO

PROF. JOSÉ AUGUSTO TEIXEIRA TAVARES

> Deste modo toda a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem deste tronco são todas as demais ciências.
>
> "Descartes"

1. METODOLOGIA DE ACESSO AO PROBLEMA:

Estamos assistindo após o "Século do Individualismo" ao aparecimento do Século da Massa, do Estatal, do Conjunto. Sente-se uma preocupação de superestimar o Conjunto e de se anular o indivíduo.

Basicamente esta posição começou a se manifestar no campo da Sociologia e da Política, e nesta principalmente com o aparecimento das ideologias que caracterizam as primeiras décadas do século XX.

Quando se estabeleceu a polêmica na física sobre a realidade última da matéria em termos de realidade contínua e ou realidade discretas, muitos vão encontrar na Teoria da Continuidade da Matéria, ratificação teorética e experimental de suas assertivas no campo da Sociologia e da Política.

Pode parecer estranha esta atitude metodológica para uns, principalmente para aqueles que vêem as "Ciências" como áreas estanques nas quais as verdades têm a sua validade em função daquela determinada ciência e como tal não seria lícito serem extrapoladas para outras realidades. Entretanto, tem-se notado que as Ciências têm visto cair barreiras que limitavam suas verdades, na medida em que vinha sendo observada a interdependência dos fenômenos.

Analisando este novo enfoque do pensamento humano, e suas implicações na área da filosofia, acentuávamos, inclusive em trabalho anterior, que

> "um dos aspectos da filosofia contemporânea é o que reflete a evolução do mundo atual, onde o desenvolvimento das Ciências, de suas técnicas, constituem a resultante que orienta o progresso da Humanidade. Trata-se de uma tomada de posição do pensamento filosófico diante da evolução do Conhecimento Científico, que coloca os homens de Ciência ao lado dos homens de Filosofia, quer pela necessidade de resolver problemas que já são comuns, quer pelas novas perspectivas que o desenvolvimento científico e tecnológico abriu ao pensamento filosófico, iniciando-se deste modo uma ponte que tenta suplantar a rutura entre os conhecimentos científico e filosófico na procura do que R. Bouvier chamou de "synthèse nécessaire". Esta ruptura é o resultado de uma linha de pensamento filosófico, instaurado na Idade Moderna, acentuando-se no século XVIII quando o Centro de Gravidade do Pensamento filosófico, afastou-se da teoria da Natureza. No século XIX, esta tendência acentuou-se e se propagou à moda de separar os homens de Ciência e dos de Filosofia, em dois grupos profissionais cada qual sabendo pouco do trabalho do outro" [1].

É justamente dentro desta perspectiva que se desenvolverá as nossas observações onde pretendemos mostrar o valor do indivíduo e nesse sentido demonstrar que o conjunto não os aniquila. Entretanto, o que consideramos válido neste trabalho não é constatação de valor das *Individualidades* no seio do Conjunto, quer microfísico quer social, mas principalmente o *processo* através do qual o indivíduo, a *Partícula* ou a *Pessoa*, transpõe a área de sua individualidade para aglutinar-se no Conjunto, sem perder seu valor, sem aniquilar-se.

2. DIALÉTICA DA INTERAÇÃO

> A melhor maneira de observar as coisas com êxito, é vê-las seguir seu curso desde a origem.
>
> Aristóteles.

2.1 — *O Indivíduo e o Conjunto*:

A constatação de individualidades na substância íntima da matéria é uma concepção que encontrou repetidas comprovações na física experimental:

> Quanto mais tem os cientistas, aperfeiçoado seus métodos de investigação no terreno atômico molecular, mas se tem visto claramente que o resultado de suas experiências se expressam mais naturalmente atribuindo-se à realidade física, numa estrutura descontínua e que se distinguem unidades discretas como brotam o eletron ou o fotom... Finalmente, todos os resultados da física experimental microscópica, se anunciam debaixo da forma corpuscular [2].

A análise estrutural da luz também levou a física a uma interpretação corpuscular principalmente a comprovação de concepção teorética de que a energia lu-

minosa está dividida em grãos: os fotons.

Quanto à eletricidade, este aspecto corpuscular também permanece:

> A experiência nos tem ensinado que, quando é negativa, (a eletricidade) está formada por pequenos corpúsculos, todos idênticos, com uma massa e uma carga elétrica extraordinariamente pequenas. Os corpúsculos de eletricidade negativa se denominam elétrico... A eletricidade positiva está também dividida em corpúsculos, todos idênticos, que chamamos de protons. Mas foi a Introdução da Teoria dos Quanta que veio introduzir o descontínuo em todas as partes da física atômica [3].
>
> Depois de se haver introduzido na Teoria da Radiação, ela invadiu toda a física... Com efeito somente são estáveis e se realizam na natureza, os movimentos corpusculares periódicos que satisfaçam a condição de que a ação mecânica, valorada por um período inteiro do movimento que é igual ao múltiplo da constante de Planck. Esta constante pois desempenha papel de um "quantum" de ação... se tem encontrado quantum de ação em milhares de fenômenos (...) A Teoria de Boher vem depois demonstrar que se os átomos da matéria se encontram num estágio de estabilidade, a causa disto são os movimentos corpusculares intra-atômico. A partir daí, sabemos que a estabilidade da matéria e sua própria existência se baseia nos quanta [4].

O aspecto quantificado dos fenômenos vitais é hoje espetacularmente acentuado pela genética:

> O que transmite a hereditariedade não é uma representação global do organismo, mas uma coleção de unidades discretas que regulam o caráter daquele. As características de um indivíduo estão elaboradas por um conjunto de unidades descontínuas, tal como num mosaico onde a imagem nos é apresentada pelo *conjunto* de pedrinhas coloridas... Os gens se convertem numa espécie de átomos da hereditariedade [5].

2.2 — *A Mecânica da Interação*:

A constatação de individualidades na substância íntima da matéria e no campo dos fenômenos vitais suscitou o problema de tentar explicar de *COMO* ou através de que processo, a *partícula*, o *gens*, o *indivíduo* transpõe a área da individualidade para aglutinar-se no Conjunto.

Basicamente, o mesmo problema surge na área da Sociologia quando se interroga através de que a mecânica operatória o homem indivíduo transpõe o limite de sua individualidade e forma o grupo social.

Tanto num como noutros casos o problema pode ser apresentado nos seguintes termos:

> A partir de que e como o conjunto mantém e encerra no seu interior os indivíduos?

Não existirá uma aniquilação do indivíduo de tal forma que tanto no físico como no social somente tem existência o contínuo, o global, o social?

A resposta afirmativa a essa colocação estaria, por exemplo, muito bem ao gosto de pensamentos e ideologias tais como o Marxis-

mo e o Nazismo. Mas a verdade é que se tem constatado na microfísica, após o descobrimento dos quanta, na biologia após a valorização dos gens de individualidades.

Ora, se a realidade íntima da matéria é pontual, entretanto ela atua como um todo, isto é, como um Conjunto. E este fato porém não pode ser entendido isoladamente, como aliás, nada no Universo. Façamos uma incursão sobre o que na Teorética da Cibernética, chama-se de Teoria Geral dos Sistemas.

Entendemos aqui a palavra *"sistema"* como um agregado de seres que possui uma conectividade, assim sendo, o relógio é um sistema, quando nós o entendemos como um agregado de peças que mantém entre si uma conectividade através do contacto entre os dentes do mecanismo. As engrenagens de um relógio atuam no Sistema/relógio, do mesmo modo como fazem as "linhas" que compõem as comunicações na Teoria da Informação.

Pode-se afirmar pois que o que fornece conectividade no *sistema*, é a *"comunicação"*, a *"conexão"*, o *"contacto"* entre as *partes* componentes de um sistema. Deste modo percebe-se que o Indivíduo, a parte de um sistema, situa-se num sistema conjunto como CONDIÇÃO e MEIO OPERATÓRIO, para sua estruturação.

Sabe-se que a natureza atua como um grande Conjunto, como um sistema organizado, em que cada indivíduo é um Conjunto/Sistema para aquele que o precedeu.

Outro fato que merece destaque na análise da mecânica operatória dos sistemas é o fenômeno percebido em a Natureza, entendendo-a como um Conjunto/Sistema organizado [6].

Falamos da tendência de aglutinação crescente do Sistema/Conjunto, em a Natureza que está presa a Lei da *Complexidade Crescente* dos fenômenos naturais.

Senão vejamos: Os átomos tornam-se indivíduos para a formação das substâncias químicas; que se tornam partículas/moléculas no conjunto/célula; que se tornam partículas/células no Conjunto/órgão; que se tornam partes do Conjunto Homem; que é indivíduo pessoa do Conjunto Social.

Vê-se pois que o Conjunto/Sistema Natureza, é apenas uma questão de observação em que cada nível organizacional o conjunto se torna indivíduo engendrando por aglutinação com outros Conjuntos semelhantes, novas possibilidades de organização superior àquela que o precedeu de tal forma que o indivíduo é sempre, conjunto para o nível organizacional que o precede. Mas, através de que processo é que o indivíduo se estrutura no Conjunto sistema? Em outros termos, qual a mecânica operatória através da qual se produz o sistema conjunto a partir dos indivíduos?

A análise de um fenômeno típico dos Conjuntos/Sistemas deu margem a uma hipótese explicativa do fenômeno que na área da Sociologia é denominada de *Interação*. Falamos da questão da *previsibilidade*, tanto na microfísica, como na biologia, como na Sociologia, só é possível medir as distribuições e calcular as probabilidades quando se trabalha com Conjuntos Sistemas. O *Indivíduo/Pessoa* ou o *Indivíduo/Microfísico* é espetacularmente impre-

visível; mas, uma vez integrado num conjunto sistema, emerge condições de previsibilidades como um sistema começa a se reger pela Lei do Acaso e quando agrupados num conjunto, atuando como um sistema começa a se reger por outras leis que não a do Acaso.

Por quê o Conjunto quando atua como um sistema se torna previsível?

O Conjunto quando atua como um *Sistema* estrutura-se numa *ordem*. Ora, como a ordem surge num sistema físico ou biológico? Esta pergunta faz sentido quando até bem pouco tempo o homem admitia que somente ele tinha condições de impor a *ordem*. Esta posição que poderíamos denominar de antropocêntrica tem sido modificada substancialmente pelos progressos realizados na Ciência, principalmente quando a Teorética da Cibernética descobriu que existe possibilidade de se dar um autogoverno também às máquinas, que lhe retiraria aleatoriedade impondo-se uma organização. Outro detalhe é a descoberta pela Cibernética de que o sistema conjunto torna-se previsível a medida em que possui "informação", isto é, especificado, sendo a informação o que se opõe a Entropia, a degradação, a desorganização, a imprevisibilidade do sistema.

Daí porque em trabalho anterior analisávamos estas implicações, e dizíamos:

"Além do mais, no cosmo, a entropia parece, em certas áreas, não ser um fato comprovado, pois sabemos que, no Universo, a ordem é o mais provável, o caos, o menos provável. Donde surge esta ordem? Qual o seu preço? De acordo com as conclusões advindas da Cibernética, o preço da organização é o governo. Ora, para governar um sistema, é preciso conhecê-lo e, para isto, é necessária a informação. Esta informação não deve ser confusa, mas limpa. Com isto, se evitaria aleatoriedade do sistema, determinando-o e dando-lhe controle. A organização, é pois, neguentrópica, e o dispositivo de controle para manter esta neguentropia é o feed-back, através da retroação positiva ou negativa que agirá sobre a causa, controlando o sistema, isto é, isolando-o da aleatoriedade, impondo-lhe uma linha de evolução.

E continuávamos:

São estas concepções advindas das ciências físicas que vão ter importantes repercussões filosóficas. O homem admitia que somente ele era capaz de governar. Descobre-se um autogoverno, tanto na física como na biologia, e que teria explicação operatória através do estudo da teoria da informação e das constatações nas máquinas autogovernáveis. Percebe-se, nas máquinas, que é através da retroação que o *sistema se determina*, evoluindo, mas se faz necessária a existência de uma força diretriz, uma causa ordenadora. Uma coisa, também, é certa: num sistema fechado, enquanto permanecerem as causas que o determinam, ele não admitirá o crescimento entrópico. Ora, o Universo é um Sistema, um Sistema, que evolui e não será entrópico, na medida em que permaneçam as causas que o determinem. Da análise do mundo mecânica foi deduzida

uma série de considerações, que, somadas com as constatações da microfísica, da biologia e da astro-física, levaram à afirmação de que *a idéia da finalidade tem a mesma natureza operatória, tanto na "artificata" como nas coisas que "existem por natureza"*. E é através da intervenção da informação na ação, pelo dispositivo de feed-back, que o sistema pode fugir ao crescimento entrópico. Foi assim que a tecnologia das máquinas autogovernáveis nos m o s t r o u que, através do encadeamento da informação-controle retroativo, o sistema fechado se organiza, para alcançar o fim visado, fugindo à degradação.

O preço da interação é pois a ordem que se estrutura como num movimento de auto-regulagem, através da conectividade entre os componentes do sistema em função de um fim visado, que evolui em busca do resultado final do processo que é a sua realização. Diríamos que a Dialética da Interação, quer no físico, quer no social, é na função de "desejabilidade" do sistema. É oportuno notar que o termo desejabilidade está aqui no sentido que lhe foi dado recentemente por Bonsack [7], abarcando as expressões "alvo a atingir", "objetivo" ou "finalismo".

Mas note-se que;

o termo desejabilidade, para um sistema inorgânico, não significa um retorno a concessões animistas ou hilosoístas mas, operatoriamente, quer dizer que o processo de finalismo na natureza é um fim visado. Seria um processo que age em função de um objetivo plantado por uma Inteligência Criadora, para conduzir o Universo ao seu objetivo.

O dispositivo de auto-regulação, é pois, nos seres orgânicos, o dispositivo de retroação organizada e se identifica com os fenômenos da adaptação e da regulação (homeostase). Entretanto, nos seres inteligentes, a explicação teleológica, em termos de auto-regulagem, terá que ser explicada levando em conta a variável liberdade humana. Na identificação do desejável com o inteligível é que entendemos a similitude observada nos processos finalísticos nos artificiatas e nos seres humanos. O desejável é o inteligível, porque o objetivo do desejado deve ser concebido pelo pensamento. Conclui-se, então, que o desejável final é a própria coisa inteligível: a marcha em busca de sua perfeição. Se a função própria do homem é agir conforme a razão e ela lhe mostra que ele deve desejar, como ser inteligente, s e m p r e elevar-se, marchando em busca de sua perfeição, o meio utilizado para atingir a este fim é uma conduta de equilíbrio que dê ao homem condições de palmilhar uma linha de ação que o leve à perfeição. Ainda aqui, é a retroação que comanda a ação, através do controle e da direção da conduta humana. Deste modo, o homem participaria do contexto teleológico da natureza, mediante a proposição de um ideal a atingir, que se coloca anterior a ele e é posto por algo que lhe é superior.

3. CONCLUSÕES

"A ponte tem de ser começada de ambos os lados. E, eu, como membro da profissão fi-

losófica, poderei fazer o melhor possível, filosofando sobre a experiência que tenho da Ciência... (R. G. Collingwood in Idea of Nature)".

As idéias que foram desenvolvidas constituem-se num novo enfoque dado a Teoria Geral do Indivíduo através duma análise lógica de sua fundamentação. Diz Bertrand Russel "quando idéias atingem simultaneamente os hábitos de agir e de pensar dos homens eles tendem a rechaçá-las. Na realidade, a solução apresentada é uma colocação nova e como tal susceptível de conter equívocos e sofrer reações.

A Física e a Biologia têm demonstrado o aspecto corpuscular de sua infra-estrutura se considerarmos a natureza como um todo, temos que entender a ciência como tal. Assim sendo, não mais pode-se achar válidas a separação das ciências em áreas, em campos, cada qual nas suas "torres de marfim" a gritar *suas* verdades. Não é válido separar as verdades cientificas em depósitos estanques. A ciência é um *todo* e nesse *todo* o papel da filosofia é o de como já tinha percebido Bergson "partindo dos dados científicos, compreendam, em suas mesmas origens e numa nova experiência, a realidade que os transborda.

3.1 — A existência de individualidades como realidade íntima da matéria e a constatação de suas presenças na composição da natureza, em que valorizem-o não destroem o valor do conjunto. Na verdade a existência do conjunto somente valoriza o indivíduo uma vez que como demonstramos o *"conjunto é uma questão de observação"*.

3.2 — O indivíduo é sempre um conjunto para o nível organizacional que o precede.

3.3 — Entretanto, o que nos pareceu válido nesta colocação é a tentativa de análise que fizemos do processo através do qual se processa a Interação. Fundamentamos nossa análise dentro da Teoria Geral dos Sistemas demonstrando como é que surge a ordem no conjunto sistema e o papel que representa a concepção da Cibernética de Feed-back, dando-nos oportunidade para entender a mecânica operatória da *Dialética da Interação*. O Preço da *Interação* é a ordem que se estrutura como um movimento de auto-regulagem, através da conectividade entre os componentes do sistema conjunto em função de um fim visado que os impele à busca de um resultado final do processo que é a sua realização.

Destarte, as grandes contradições do conhecimento humano não se situam entre a matéria e o espírito mais onde Aristóteles *já tinha percebido*, e Tomás de Aquino acentuado: *"Na Natureza e no Acaso"*.

A CRÍTICA DE BACHELARD À DURAÇÃO BERGSONIANA

CONSTANÇA MARCONDES CESAR

"Si vous le contredisez, il vous répond. Si vous le suivez, il vous donne une impulsion
(Bachelard)

A crítica de Bachelard à duração bergsoniana, exposta em *L'Intuition de L'Instant* e *La Dialectique de La Durée,* inspirou-se no texto de Gaston Roupnel, *Silöe.*

Discutindo os dois pontos fundamentais da teoria bergsoniana da duração, isto é: a) a duração entendida como dado imediato da consciência; b) a duração como único tempo real — Bachelard contrapõe Roupnel a Bergson. A teoria roupneliana afirma que: a) a realidade do tempo se reduz ao instante; b) o instante presente constitui o domínio da realidade temporal experimentada pelo homem, porque apenas no *presente* o homem toma consciência de si; c) o tempo é constituído por instantes pontuais e é descontínuo.

A filosofia bergsoniana é uma *filosofia da duração;* a de Roupnel, *filosofia do instante.*

Após uma tentativa de conciliação entre as duas teorias, Bachelard decide-se por Roupnel, encontrando nas teorias de Einstein, Pierre Janet, Planck, Dupréel, Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos [1], subsídios para elaboração de uma teoria de tempo relacional e objetiva, na qual "la durée est, non pas une donnée, mais une oeuvre" [2]. Os temas centrais da concepção definitiva abrangem a descontinuidade do tempo, a noção de repouso e a noção de ritmo. A lei de alternância entre atividade e movimento, inscrita no homem e no cosmos, delineada nas obras a respeito do tempo, é um tema que vai dominar a obra posterior de Bachelard, principalmente os textos da sua Poética.

Iniciaremos a exposição do problema apresentando a teoria bergsoniana da duração, abrangendo os aspectos supracitados da teoria e seguindo, a partir daí, a evolução do assunto em Bachelard.

Para Bergson, a duração é *um dado imediato da consciência,* isto

é: a) temos uma experiência direta e intuitiva da duração; b) a duração é um puro fluxo, continuidade vital; c) a apreensão da duração pela inteligência é impossível, porque a inteligência tem por objeto o fixo, o imóvel, desconhecendo a realidade do tempo; d) o instante não é um elemento próprio da duração, mas apenas uma secção da duração, feita pela inteligência, com a finalidade de apreender o tempo. O tempo que a inteligência descobre não é, pois, a própria duração, mas o instante que não é o tempo real, mas uma ficção da inteligência. *A duração é o único tempo real.*

Segundo Bachelard, a concepção bergsoniana da duração nega a realidade do instante e dos conceitos de anterioridade e posterioridade. Inspirando-se em Roupnel, a crítica bachelardiana afirma: a) *a realidade do instante* porque, negando-se realidade ao instante, é difícil falar do *início* de um ato, no tempo (teoria de Roupnel, dos "começos"). Por outro lado, pergunta: como é possível considerar o problema das mutações sem atribuir realidade ao instante? [3] O conhecimento do instante criador depende de nossa consciência; logo, o instante tem validade também para a consciência. E mais ainda: "l'esprit, dans son oeuvre de connaissance, se présente comme une file d'instants nettement séparés" [4].

Estamos, pois, diante de uma posição inversa à de Bergson: a continuidade entre os atos de conhecimento da consciência, a noção de duração, são absolutamente artificiais; o tempo real, é um pontilhado de instantes. Embora esta concepção não prove de modo absoluto a necessidade de negar a duração, evidencia, ao menos, a necessidade de considerar, ao lado da duração, o *instante* como real.

b) *A duração não é um dado imediato da consciência*: porque pode ser constituída por instantes sem duração, "comme la droit est faite de points sans dimension" [5]. A duração tem um caráter mediato e indireto, de valor psicológico e não ontológico ou epistemológico: a continuidade temporal é uma criação do nosso espírito. Por outro lado, a existência humana atinge sua plenitude e densidade no instante presente; inversamente a Bergson, para quem o passado é o tempo real, a teoria bachelardiana mostra que a consciência do presente é que ilumina o passado e o futuro.

Ao lado destes temas fundamentais, outras diferenças entre Bergson e Roupnel foram percebidas: a) *ato e ação*: "la philosophie bergsonienne est une philosophie de l'action; la philosophie roupnelienne est une philosophie de l'acte" [6]. A ação supõe continuidade temporal; o ato é instantâneo, pontual, fundado na consciência clara e na vontade do sujeito enquanto sujeito cognoscente, propriamente humano; b) *a evolução*: para Bergson, a evolução é contínua, manifestação do *élan* vital na duração; para Roupnel, a evolução é pontual, marcada pela ruptura entre os instantes, onde cada instante aparece ligado a um acontecimento, um evento, um fato; c) Bergson pretende distinguir entre tempo e eventos mentais; o puro tempo, considerado independentemente da consciência, é, para ele, a própria duração; para Roupnel, o tempo é essencialmente o tempo com eventos pontuais, o tempo

pensado; depende da consciência que temos dele e a duração pura bergsoniana é um em-si inatingível.

Numa primeira estapa da evolução de sua teoria do tempo, Bachelard tentou conciliar as concepções bergsoniana e roupneliana, considerando o *instante* como um átomo temporal, com certa duração, e os *eventos,* cada um comportando uma história própria: a de sua evolução, situação temporal. Os átomos temporais seriam independentes uns dos outros, uma vez que cada um implica numa novidade absoluta em relação ao outro, um começo, uma entidade. Estes átomos temporais, os instantes, estariam intimamente ligados às ações; o tempo é plural, abrange durações distintas, instantes individuais.

Esta tentativa de conciliação apresentou, no entanto, dois problemas: *aceitava,* sem discutir, duração como sinônimo de tempo; *a duração bergsoniana* é apenas um postulado da teoria do tempo de Bergson, não uma verdade provada. Ora, várias objeções podem ser feitas à duração bergsoniana:

a) *a crítica einsteniana da duração objetiva*: destrói o absoluto da duração e o substitui pelo absoluto do *instante*: um ponto do espaço-tempo; afirma a relatividade da duração do tempo, que depende do método de medição e dos sistemas a que este tempo se refere. Relativizando a noção de simultaneidade, impede a garantia de convergência entre as durações individuais; a duração não é, pois, um dado imediato da consciência, com validez universal;

b) *não percebemos a duração como fluxo,* como queria Bergson; percebemos apenas instantes, que nossa consciência solidariza[7]. Isto vale não apenas para os fenômenos objetivos, mas também para os fenômenos subjetivos da memória: nossa memória mantém apenas imagens, eventos pontuais: "Ia mémoire, gardienne du temps, ne garde que l'instant; elle ne conserve rien, absolument rien, de notre sensation compliquée et factice qu'est la durée"[8]. O dado imediato de nossa consciência é o instante, não a duração;

c) *a psicologia da vontade e da atenção* põe em evidência o fato de nossa vontade estar concentrada no ato instantâneo e a atenção é *validada* pela intensidade de sua ocorrência em cada instante; *pode ser retomada* e isto comporta uma ruptura na duração, a emergência de uma série de começos instantâneos; *é fixada pela novidade,* quando se volta para o mundo externo; ora, o acontecimento novo é instantâneo, implica um momento inicial em que se propõe à consciência; *supõe um cogito que não dura,* mas que é evidente a si mesmo num instante, num momento pontual, quando se volta para o mundo interior. A análise da vontade, feita por Bachelard, sugerida pela leitura de Pierre Janet, mostra uma separação entre a volição que dá origem ao ato humano e a volição que dá continuidade ao mesmo ato. A duração das nossas ações supõe, da parte do sujeito, um esforço nesta direção; nosso pensamento, apreendendo os atos da vontade, permite-nos distinguir entre o ato inicial, instantâneo, evento que ocorre numa unidade temporal, e os atos secundários, dele resultantes. A du-

ração tem pois, um caractère de conduite (...) caractère d'oeuvre"[9]. Pierre Janet, como Roupnel, insiste sobre a psicologia dos *começos* e sua importância para a compreensão do tempo. Estudando a psicologia dos primitivos e certos tipos de neurose, evidencia que a concepção de duração contínua é muito mais um resultado da atividade compreensiva da razão que uma característica do tempo real. A própria existência de mudança temporal implica postularmos uma descontinuidade. Quando mudamos de objetivos, ocorre uma ruptura no encadeamento causal das nossas ações; nossa memória, quando recordamos, está fixada nos instantes de nossa lembrança. O estudo das doenças da memória esclarece o fato de que nossa reflexão constrói um tempo em torno dos eventos[10];

d) *a noção de causalidade* implica em descontinuidade entre dois fenômenos. Esta descontinuidade, Bachelard a verifica ao nível da causalidade física e da causalidade psíquica: nossa experiência mostra os fenômenos como sucessivos descontínuos[11]. Cada evento está fechado em si, isolado dos demais; é reunido a outro apenas pelo julgamento de experiência que é *a posteriori, sintético*. Os eventos são periódicos e o tempo contínuo depende de uma construção da consciência, que os organiza. Por outro lado, a continuidade dos atos de vontade individuais, depende, como dissemos acima, de um esforço do sujeito do qual eles partem; é uma decisão que provoca nossa atividade; os aspectos físicos e fisiológicos da ação apenas decorrem d e s t a causalidade inteligente. Neste nível, a descontinuidade se verifica: nas *hesitações* que precedem as escolhas, a opção; na *volição* que se caracteriza como instantânea; na *decisão*, que comporta *instantes* decisivos;

e) *a teoria da consolidação temporal*: comparando sua tese com a de Dupréel, *Théórie de la Consolidation*, publicada em Bruxelas, 1931, Bachelard demonstra a diferença entre o tempo habitual, não utilizado e o tempo consolidado numa duração. Para tanto, afirma que o tempo pensado é fonte do tempo vivido; de forma análoga ao progresso do conhecimento, que se faz por retificações, retificamos nossa vida, organizando o tempo vivido. É a busca de uma coerência entre os eventos, por parte do sujeito, que constitui a tessitura da realidade temporal. A duração é o tempo consolidado, ordenado pelo homem e tem um caráter *metafórico*. Contrariamente a Bergson, que encara a duração contínua como uma melodia, Bachelard mostra, analisando os sons musicais, que a duração é conseqüência de uma intensidade sonora e não um dado imediato[12];

f) *a duração bergsoniana* tem um caráter substancial[13][14]. É uma filosofia do cheio, da plenitude; o nada, o vazio, o repouso, nela não tem lugar. O instante bergsoniano é o ato que se prolonga na dupla direção de passado e futuro; o instante bachelardiano pode ser considerado na ação ou repouso[15];

g) Bachelard nega que Bergson tenha dado um lugar correto à inibição, coerção e negativismo psicológico[16]: existe uma espécie de repouso das faculdades psicológicas, que supõe a necessidade da existência de uma interrupção,

na duração entendida como contínua.

Pesando estas objeções a Bergson, Bachelard elabora sua teoria de tempo, decidindo-se em favor das teses de Roupnel. A concepção bachelardiana definitiva afirma que o tempo é descontínuo, composto de instantes pontuais sem duração, e que existe uma relação essencial entre os pontos do espaço-tempo e o caráter atômico dos eventos mentais [17]. É a pluralidade de instantes de nossa vida que nos dá a impressão de continuidade íntima. O tempo real, existente, reduz-se ao tempo percebido no instante *presente*, pela consciência. O passado nada mais é que a perspectiva dos instantes desaparecidos, o futuro, a perspectiva dos instantes da espera [18].

Contra o realismo da substância, Bachelard afirma a unidade do ser na volição orientada pelo pensamento. É nossa consciência que dura, mantendo a unidade de nosso ser através da descontinuidade [19]. Cada homem é o resultado de um ritmo vital, trama da duração elaborada pela consciência. A nossa liberdade na escolha deste ritmo explica a pluralidade de durações, a orientação dos instantes em direções diferentes. Esta escolha implica em que tentemos copiar a nós mesmos a cada instante que passa; esta tentativa constitui o fundamento do *hábito*, que enfeixa o atomismo do tempo atribuindo-lhe um sentido [20].

Como não há identidade absoluta entre os instantes passados e o instante presente que os retoma, a idéia de hábito em Bachelard, indica um progresso da consciência que, afirmando a vida, não apenas repete o instante passado, mas renasce. Cada instante traz consigo uma carga de novidade que o torna irredutível ao instante anterior; o hábito, que é aspiração à vida, procura de um ritmo vital, levando o homem a copiar a si mesmo, paralelamente o conduz ao progresso e à criação de instantes. A repetição é, antes de mais nada, um retorno às fontes do ser, a emergência numa raiz de realidade a partir da qual se expande a vida [21]. A tarefa do homem, consciência no tempo, é o renascimento do ser na interioridade do instante. Esta dependência entre temporalidade e pensamento é formulada, na linguagem, pela alternância dialética do sim e do não; cada decisão cria instantes novos, recomeça a vida [22 23].

Para Bachelard, o elemento primitivo é o instante; duração, progresso e continuidade são fenômenos temporais derivados. A unidade temporal, constituída pela idéia de progresso, é fundada na busca de qualidades: a amplitude de nosso coração e de nossa razão, que imprime uma dimensão estética à experiência vital.

Um dos elementos essenciais da realidade temporal é, para a teoria bachelardiana, *repouso*. As zonas de repouso se encontram na interioridade do ser e "la conscience pure nous apparaître comme une puissance d'attente" [24].

Bachelard procurou fundar uma dialética da duração, apontando nela a existência de *lacunas*, contrariamente à tese bergsoniana que apresenta a realidade temporal como contínua. Esta descontinuidade na duração é percebida (contrariamente a Bergson, outra vez), na descontinuidade dos *processos psicológicos* [25].

A noção de *ritmo* também é entendida por Bachelard como uma noção temporal primitiva; os fenômenos da duração são construídos com *ritmos* [26] [27]. O tempo do ser é, fundamentalmente, uma dialética entre ser e não-ser, um ritmo no qual se alternam os instantes de atividade e repouso [28]. O passado e o futuro são o feixe dos instantes pontuais de nossas ações: não duramos continuamente; mantemos, do nosso tempo psicológico, apenas um grupo de decisões, de eventos pessoais. Da mesma forma que a realidade do tempo objetivo são os instantes, a realidade do tempo subjetivo são os atos feitos ou projetados. A permanência espacial dos objetos não destrói a tese da descontinuidade temporal porque a noção de permanência espacial é simplesmente a ilusão que resulta de um conhecimento pragmático; um conhecimento mais sofisticado do real mostra que a permanência espacial do objeto é na verdade a permanência percebida por um sujeito cognoscente, cuja duração, como vimos, é descontínua; por outro lado, o objetivo existe enquanto acontecimento, isto é, fenomenologicamente, para um sujeito.

Deste modo, rejeitando Bergson, Bachelard formula sua teoria de tempo: aceita um pluralismo temporal e não admite uma duração absoluta nem contínua; a impressão de continuidade temporal resulta da superposição de tempos diferentes: "le temps a plusieurs dimensions; le temps a une épaisseur. Il n'apparait continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendents" [29] — "la durée est, non pas une donnée, mais une oeuvre" [30].

NOTAS

1. Filósofo brasileiro, autor do texto *A Ritmanálise*, amplamente citado por Bachelard.
2. Gaston Bachelard, La Dialectique de la Durée, P. U. F., Paris, 1963, p. 77.
3. "... toute évolution (...) est ponctuée par des instants créateurs", Bachelard, *L'Intuition de L'Instant*, Éd. Gonthier, França, 1971, p. 18.
4. id., p. 19.
5. id., p. 20.
6. id., p. 21.
7. "Nous refusons cette extrapolation métaphysique qui affirme un *continu en soi*, alors que nous ne sommes toujours qu'en face du discontinu de notre expérience", id., p. 42.
8. id., p. 35.
9. Gaston Bachelard, La Dialectique de la Durée, P. U. F., Paris, 1963, p. 40.
10. "Toute prise de mémoire est solidaire d'une schématisation qui, en datant les événements, les isole (...) Cette schématisation est comme un canevas rationnel, comme un plan de développement pour la narration de notre passé. Ce plan croit lier les faits; en réalité, il les sépare..." id., p. 48.
11. Esta hipótese é confirmada, segundo Bachelard, pela microfísica e teoria dos quanta.
12. "L'existence de ce complexe de l'intensité et de la durée prouve, pour le moins, que la durée n'est pas una qualité vraiment première des éléments musicaus", id., p. 120.
13. "Le temps est vivant et la vie est temporelle", id., p. 2.

14. Para Bergson, existe um tempo tal que há "... une solidarité entre le passé et l'avenir, une viscosité de la durée, qui fait que le passé reste la substance du présent, ou, autrement dit, que l'instant présent n'est jamais que le phénomène du passé", id., p. 2.

15. "... la thèse défédue par M. Bergson dans *L'Évolution Créatrice* revient à dire qu'il ny a pas d'actions vraiment négatives", id., p. 9.

16. cf. *La Dialectique de la Durée,* p. 8.

17. "... la durée n'est qu'un nombre dont l'unité est l'instant", L'Intuition de L'Instant, p. 38.

18. id., p. 48. "... le présent ne passe pas, car on ne quitte un instant que pour en retrouver un autre, la conscience est conscience de l'instant et la conscience de l'instant est conscience" (id., p. 49). "... nous construisons dans le temps comme dans l'espace (...) et comme le passé n'est qu'un souvenir, nous affirmerons que passé et avenir ne sont au fond que des habitudes" (id., p. 51).

19. "La vie porte alors notre image de miroirs en miroirs; nous sommes ainsi des reflets des reflets et notre courage est fait du souvenir de notre decision (...) c'est la pensée qui mène l'être. C'est par la pensée obscure ou claire, par ce qui a été compris et surtout par ce qui a été voulu, dans l'unité et l'innocence de l'acte, que les êtres se transmetten leur héritage" (id., p. 71).

20. "... l'habitude est la volonté de *commencer à* se *répéter* soi-même" (id., p. 79).

21. "Ce qui persiste, c'est toujours ce qui se régénère" (id., p. 83).

22. "... ce qui morcelle la pensée, ce n'est pas le maniement des decisions dans le temps", *La Dialectique de la Durée,* p. 19.

23. "La conscience du temps est toujours pour nous une conscience de l'utilisation des *instants,* elle est toujours active, jamais passive, bref la conscience de notre durée est la conscience d'un *progrès* de notre être intime, que se progrès soit d'ailleurs effectif ou mimé ou encore simplement rêvé", *L'Intuition de L'Instant,* p. 88.

24. *La Dialectique de la Durée,* Avant-Propos, p. VI.

25. "... la continuité psychique est, non pas une donnée, mais une oeuvre", id. p. VIII.

26. "Pour durer, il faut donc se confier à des rythmes, c'est-à-dire à des systèmes d'instants", id., p. IX.

27. "Nous voudrions alors développer un essai de bergsonisme, en montrant la nécessité d'arithmétiser la durée bergsonienne pour lui donner plus de fluidité, plus de nombres, plus d'exactitude aussi dans la correspondance que les phénomènes de la pensée présentent avec les caractères quantiques du réel", id. p. 8.

28. "Le temps est alors continu comme possibilité, comme néant. Il est discontinu comme être", id. p. 25.

29. id., p. 92.

30. cf. citação (2).

ABSTRACCION Y LOGICA

AUGUSTO FURLAN

La doctrina aristotélica-tomista admite los tres siguientes estados de la esencia: in re (individuada), en la mente (abstracta, universal) en sí misma, sin ninguna de las condisciones que la acompañan en las cosas o en el espíritu. Este último estado no es en absoluto incompatible con los otros dos ni mucho menos es un tercer estado distinto, especie de tercera forma de la esencia existente al margen de la realidad individual y de la mente.

Individualidad y universalidad son pues solo modos de una misma esencia: no afectan a su núcleo inteligible fundamental. La universidad es el modo de ser proprio de la cosa en el conocimiento. Y por ser un modo en el conocimiento se trata de un puro ser de razón. Pues según el tomismo el conocimiento no puede otorgar ser real ya que ello destruiria aquello que ha de ser necesariamente el conocimiento si pretende ser tal: pura intencionalidad, apertura y mostración del ser trascendente.

Mas el conocimiento ut sic no pledade sino aprehender las esencias sino como ellas son en sí, al margen de su individualidad o universalidad. Lo que el ooncepto presenta es la esencia considerada en sí misma. Sólo una reflexión posterior, de la cual incluso puede prescindirse, descubrirá ese estado de universalidad que ella tiene en la mente.

Pues bien: la universalidad de la esencia en la mente implica un modo de "existencia" de la misma que hace abstracción de las notas singulares que realizan la esencia en este o aquel individuo. Es asi como la abstracción lleva a la universidad, constituyéndose por ello en la causa eficiente del orden lógico.

La abstracción da lugar a) a todo contenido conceptual universal; b) a un término que lo designa, con lo que origina la relación lógica de significacion, que nace justamente de una operación intelectual: dotar a un signo de capacidad significativa de un concepto universal; c) a una rela-

ción por la que dicho contenido (por ser abstracto, separado de lo que caracteriza a cada individuo como tal) tiene la posibilidad de ser atribuido a otros, es decir, a los individuos en que ese contenido se realiza; d) al juicio en que se afirma (o niega) esa atribución (y a la proposición que expresa tal juicio). Atribuyo a Pedro el contenido-conceptual de "hombre". Es así como el contenido conceptual presente en mi mente, por ser universal — abtracto-atribuible, puede ser predicado (y es *actuada* así, mediante el juicio, la posibilidad de predicación insita en el contenido del concepto) de este o aquél individuo, donde el contenido está fusionado con las características individuantes; e) a las propiedades que surgen en los conceptos y términos por integrar éstos la proposición, es decir, por relacionarse entre sí a través de la cópula "es", que expresa la relación de atribución y predicación (relación lógica fundamental, solo posible por la abstracción pues solo lo abstracto puede ser atribuido a otro); f) al raciocinio o *prueba de un juicio,* o sea a la prueba de cierto contenido-conceptual conviene o no a un sujeto, o lo que es lo mismo, a la pruba de la verdad de la relación expresada en un juicio que hace de conclusión a partir de las relaciones expresadas en otros dos que hacen de premisas.

En el raciocinio un *mismo* término significativo — que designamos con la letra *M* — está relacionado por la copula (o sea através de la relación de atribución) con otros dos términos — el término menor, que designamos con *t,* y el termino mayor que designamos con *T* — los cuales integran el juicio a demostrar, haciendo así *M de* termino medio o razón probatoria de este juicio.

Mas para que sea un *mismo* término el que se relaciona una vez con *t* y otra con *T* es necesario que tal término sea tomado almenos una vez universalmente, es decir, que sea utilizado en el discurso en modo que se exprese que el contenido conceptual que ese término significa se atribuye a todos los individuos en que se realiza.

Tal propiedad — la de ser tomado o no universalmente — pertenece a los términos cuando éstos se enlazan en la estructura proposicional o judicativa. Tal propiedad pertenece pues a algo que solo se halla en la relación de proposición, la que no se daría si no existiera un concepto universal abstracto capaz de poder ser predicado de un sujeto y conformar así la proposición. Y un término está tomado universalmente cuando hace de sujeto de una proposición universal o predicado de una proposición negativa.

La prueba de la conclusion — donde se enlazan *t* y *T* — solo puede residir en un término universalmente tomado *M* que contiene o excluye necesaria y universalmente a *T*. O sea: si *M,* atribuido a *t,* no es afirmado contener (o excluir) necesaria y universalmente — es decir en cada uno de los individuos de los que M se predica — la nota T, no habria conclusión necesaria, no habria demostración o prueba por la cual el juicio-conclusión fundara su verdad en la de las premisas.

En sintesis, la esencia, las cosas, en la mente, en tanto cono-

cidas, se despojan de su singularidad concreta, abstraen de ella. Y una cosa abstrataida es universal, es un predicado en potencia, es un vínculo tendido hacia algo de lo cual podrá predicarse. Es el *mismo* objeto que es entitativamente en sí el que se halla intencionalmente en la mente. Por eso, por ser el mismo, el objeto presente en la mente es atribuible a la cosa extramental. Y es atribuible justamente por su "existencia" de "conocido", es decir, abstracta-universal, ya que si fuera concreto-individual no podria ser atribuido.

Y en el juicio, que es la expresión fundamental del orden lógico pues a él se ordena el concepto universal y de él buscan demostración los raciocinios cuando no es evidente por sí mismo, en el juicio, repetimos, se actualiza esa capacidad que la nota abstraida posee para predicarse del singular de donde se abstrajo o de otras notas menos abstractas y se origina la relación de predicación, objeto fundamental, insistimos, de la ciencia lógica.

Gracias pues a la abstracción la cosa se despliega en un tejido de relaciones lógicas, pues el hecho de abstraer es el que define al logos humano. Surgen así las relaciones de sujeto-predicado, género-especie, definición-definido; terminos mayor-medio-menor, etc., siendo todas ellas relaciones que se forman por la capacidad abstractivo-universalizante de la mente y solo por ella.

Para comprender la importancia que para la concepción de la lógica reviste la aceptación de la abstracción, señalaremos las consecuencias que trae aparejadas en tal ciencia la negación del valor cognoscitivo o de la existencia de esas ideas universales-abstractas que la filosofía aristotélico-tomista considera existentes en la mente humana y representativas de la realidad trascendente. Consideraremos tal situación en el empirismo e idealismo, pero previamente queremos dejar sentadas algunas premisas que habrán de servirnos para lograr el objetivo indicado.

En primer lugar debe notarse que, cualquiera sea la posición filosófica que ceconsidere parece ser un rasgo común a todas ellas el admitir que la lógica es una ciencia que apunta a buscar y manifestar las condiciones que se exigen a todo proceso mental (tomando aquí la palabra mental en sentido amplio, sea como espíritu, razón o incluso persepción) cuyas partes estén lógicamente encadenadas, bien fundadas y ordenadas a alcanzar lo que dentro de cada posición se estima como un modo supremo de conocimiento. Esto puede corroborarse en lógicas tan dispares como la de Spinoza o la de Kant, la de Santo Tomas o la del intuicionismo, la lógica simbólica o la dialéctica de Fichte.

En el caso de Kant, por ejemplo, se da una lógica gnoseológica que explicita las condiciones del conocimiento supraindividual, las cuales, para Kant, coinciden con las del objeto de conocimiento. El conocimiento de estas condiciones es el objetivo de la lógica trascendental kantiana, la cual constituye un sistema que apunta a determinar lo que el autor estima como conocimiento sumo: el conocimiento objetivo, supraindividual.

En el tomismo la lógica coopera, mediante las reglas que conducen

a fijar las condiciones de la demostración científica, a construir la ciencia, que es el conocimiento de las cosas por sus causas y que en el caso de la filosofía, y en especial de la metafísica, contituye un modo superior de conocimiento. La lógica aparece tambien aquí como la ciencia que fija las reglas a que se ha de subordinar la adquisición de un tipo superior de conocimiento.

En donde se acpta la teoría de la simbolizabilidad de la lógica (caso de la lógica simbólica, matemática o logística) esta disciplina es concebida como la ciencia que aspira a derivar mediante procedimientos sintácticos (meramente mecánicos, calculísticos) las leyes logísticas o leyes válidas para todo objeto o en todos los casos. Se suboridina aquí la lógica al conocimiento de las condiciones fundamenteles que caracterizan a todo objeto de conocimiento y a todo caso posible. Las leyes logísticas expresan pues un elemento esencial del objeto a conocer. La lógica se convierte, según lo afirma un conocido especialista, en la física del objeto en general.

Mas aquí también, toda ley lógica está destinada a servir de base, a suministrar las deducciones válidas para todo conocimiento científico, conocimiento que, para los defensores de la logística es la forma superior de conocimiento. Pero no debe olvidarse que aquí la palabra científico se toma mas bien como aplicable a ciencias de tipo matemático o empírico o como aplicable a ciencias que son directamente tratadas — aún cuando tal tratamiento resulte cuestionable — como si sus objetos tuvieran la misma dimensión que el de las ciencias empiricas o matemáticas.

Lo que atañe a la lógica en el conocimiento que una determinada posición filosófica estima como un modo superior de conocimiento no es lo que en él resulta indescomponible, objeto de una captación inanalizable y singular sino lo complejo, lo obtenible por síntesis o composición. Lo que la captación singular y aislada de la indivisible (sea ello considerado sensorial, intelectual o espiritual) pueda alcanzar no interesa específicamente al lógico que cuanto mucho, en algunos casos, suministra *consejos* para lograr esta captación.

Pero la lógica trata de dar reglas referentes a aquello que para ser alcanzado exige un esquema mental complejo. La lógica da reglas referentes a ese proceso no simple e incluso en ciertas doctrinas el proceso lógico coincide con el mismo conocimiento a cuyo logro la lógica intenta cooperar.

En segundo lugar consideraremos el valor e importancia que es posible conceder aun sistema de lógica construido sobre grafías desprovistas de significación. Queremos encarar y dilucidar aquí el caso de la simbolización de la lógica.

Puede preguntarse hasta qué punto ese conjunto de fórmulas-grafías logrado por el manipuleo de ciertos signos a partir de ciertas fórmulas-axiomas según reglas que nos indican cómo combinar, reordenar, sustituir los signos de las fórmulas-axiomas o los que de ellas resultan una vez aplicadas tales reglas, hasta qué punto se puede aceptar, repetimos, que ese conjunto de fórmulas grafías logradas de esa manera y

por se logradas de esa manera tenga derecho a ser llamado un sistema lógico.

A decir verdad tal procedimiento no es estrictamente lógico ni puede decirse que engendre un sistema lógicamente obtenido. Es mas bien un procedimiento alógico, mecánico, que produce lo que una vez adecuadamente interpretado será considerado como una ley lógica *solamente* por aquellos que conciben la ley lógica como simbolizable, es decir como pasible de ser expresada por grafías cuya significación está limitada a la de ser variables susceptibles de diversas interpretaciones.

Buscar las leyes lógicas partiendo del supuesto que ellas son reducibles a puras asociaciones de grafías y obtenibles por el método de recombinar, sustituir, etc., agrupaciones de grafías (proscindiendo de cualquier significado) tiene el mismo sentido que pretender — subestimando el valor de la inteligencia — descubrir las verdades de una ciencia sin saber de qué se está hablando, tiene el propósito de reducir lo conceptual a lo sensible (grafía) es decir de reducir el pensamiento a lo que se obtiene con tan un solo mero procedimiento automático donde la inteligencia no interviene para nada.

Sin embargo es totalmente indiscutible que este procedimiento de redución se hace forzosa y necesáriamente bajo la guía del pensamiento conceptual. El logístico que trata de obtener las leyes lógicas mediante un puro juego de manipuleo de signos tiene ya de antemano una idea previa del significado que dará a esos signos y es en base a ese significado que busca determinar cuáles serán las reglas de manipuleo.

Mas aún: ni siquiera ha sido posible reducir todas las leyes logísticas a la condición de poder ser "deducidas" mediante dicho tipo de reglas. Y hasta incluso se ha demostrado que esto no será posible. Claro está que tal demostración ya no puede comprenderse si no se abandona el plano puramente mecánico y se entra en el del pensamiento conceptual. Resulta en consecuencia que en cuanto se trata de una autentica ciencia la lógica no puede ser reducida a reglas para el manupuleo de grafías.

Pero además, toda doctrina que induce al intento de obtener las leyes lógicas por medio del mero manipuleo de signos supone que cualquiera de las fórmulas-grafías significa lo mismo pues de lo contrario no se entendería porqué en los sistemas logísticos las fórmulas-grafías — que como sabemos constituyen las leyes del sistema — se "deducen" mutuamente unas de otras ya que gráficamente consideradas son por cierto diferentes.

Ello obliga a admitir la existencia, en los sistemas logísticos, de una afirmación única solo que expresable en distintos modos. La lógica aparece en tal caso como una ciencia que se limita a enseñar las mil maneras de decir la misma cosa. Pues bien, esto "unico" que las leyes logísticas expresan no es sino el principio de no contradición, los modos esquematicos del no-contradecirse, o sea los esquemas de inferencia donde el consecuente no contradiga ni diga "más" que lo que dice el antecedente [1].

Son pues esquemas de tautologías que, por complejos que parezcan se reducen a afirmar y expresar el principio de no contra-

dición, principio que en la logística se afirma como válido en todos los casos posibles (lógica proposicional) y para todo objeto (lógica cuantificacional).

La lógica tiene según esta concepción una sola ley. Se ve reducida a un juego de palabras que en definitiva dice una sola cosa de mil modos (una vez convencionalmente fijado el significado de ciertos signos y establecida su equivalencia con otros) y a la tarea — ya declarada no posible en forma exhaustiva — de hacer mecánico el proceso de descubrir todos los juegos de palabras que expresan la ley única.

Tenidas en cuenta las observaciones precedentes pasemos ya a considerar la lógica que resulta de rechazar el universal y la abstracción que lo hace posible para hacer mas notorio así el papel que los mismos desempeñan en la disciplina que nos ocupa. Consideraremos como ya anticipamos el caso del idealismo y el empirismo.

En el caso del idealismo se tiene una intuición de la idea. Esto puede ejemplificarse con Descartes o Spinoza, y sobre todo con este último, modelo acabado de tal posición filosófica. La idea no es el producto de una abstracción desde lo singular-concreto-sensible. Al contrario, es una intuición directa por encima de toda sensibilidad. Lo sensible es estimado como conocimiento confuso. La afirmación tomista de que lo inteligible se halla en lo sensible es rechazada de plano. El conocimiento es intuición de ideas y es puro trabajo del entendimiento liberado de la sensibilidad.

Ahora bien, esta idea aparece como singular y es objeto de aprehensión de un acto singular. Es objeto de una intuición intelectual que nos da la idea clara y distinta, despojada de toda referencia y contaminación sensible. Y como lo sensible es en definitiva lo puramente fenoménico, el no ser, la idea esla plena mostración e identificación con el ser. En Spinoza esta afirmación alcanza la expresión suma: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. O mas aún: el modo de la extensión y la idea de este modo es una sola y misma cosa.

Pero entonces¿ qué lógica es posible aquí? Hemos dicho que la lógica no se ocupa de intuiciones, que estas no son su objeto específico, que está referida mas bien a los procesos complejos. De aquí que en el caso que tratamos la lógica solo podrá, si es que se admite una lógica dentro del marco gnoseológico aludido, limitarse a prescribir reglas que rijan los procesos diversos que nos lleven a lograr esa intuición. Tal es lo que hacen Descartes y Spinoza en sus Regulae ad directionem ingenii y en el De Intellectus Emendatione respectivamente.

Mas como la verdad reside en definitiva solo en la intuición intelectual pura, es decir en ese acto puro del espíritu la lógica de estos autores tendrá valor solo si las reglas y consejos por ellos prescriptos para alcanzar esa intuición son otras tantas intuiciones intelectuales. Y al ser intuiciones nos muestran el ser. Sucede entonces que todo intento lógico en el idealismo termina por identificar lógica con metafísica. La coincidencia del plano ser con el del conocimiento elimina la posibilidad de una lógica que no sea otra cosa que metafísica. He aquí

una consecuencia de no haber aceptado la abstracción conceptual.

Hay algo mas que observar dentro del idealismo. Consideremos los juicios formulados en un sistema idealista. Si los términos que se ligan en el juicio como sujeto y predicado representan ideas alcanzadas por intuiciones singulares sin referencia a lo múltiple entonces ¿ qué significado debe otorgarse a cualquier afirmación del tipo "S es P"?

Puesto que S y P denotan dos intuiciones no tenemos sino que entender que o bien se trata de dos intuiciones correspondientes a ideas distintas o que se trata de una única idea expresada bajo nombres diferentes[2]. Pero en el primer caso, si se trata de dos ideas distintas la pregunta que surge es porqué se unen en el juicio. Si decimos "El triángulo es una figura" y entendemos que ambas son ideas diferentes el problema de su unión en el juicio será una cuestión difícil de solucionar. ¿Podemos decir que se unen en tanto poseen notas (ideas) comunes? Sí, pero esto ya es sentar que hay ideas que son comunes a muchas ideas y es por tanto dar un valor universal a esas ideas lo cual las haría *unas* (cada idea es una unidad) al mismo tiempo que múltiples, con unidad y multiplicidad reales, cayéndose así en una contradicción.

Si por el contrario estimamos que S y P solo pueden encontrarse afirmados uno del otro en un juicio en la medida en que ambos son nombres de una misma cosa, de una misma idea, entonces el poner esa idea indivisa bajo dos nombres ¿no oculta el hecho de que en difinitiva todo juicio verdadero es una mera tautología y toda v e r d a d es tan solo la aprehensión de una intuición única?

En efecto, para el autentico idealismo, sea el de Spinoza o el de Schelling o cualquier otro, la verdad, el ser, están en el Todo. Esto es lo que en definitiva el idealismo expresa: lo Uno-Todo. Lo parcial, lo fragmentado, lo múltiple, desaparece absorbido en esa unidad total suprema. Aquello a lo cual se atribuye el ser, la verdad, no puede sino ser en sentido absoluto, total, sin mezcla de no ser ni limitación: sencillamente infinito, único, todo. Por esto es que el ser, la verdad, como predicados, no pueden atribuirse sino a aquello que se extiende tanto como ellos. a lo que se identifica con ellos. Por esto tambien en Spinoza — expresión suprema de auténtico idealismo — el ser, el conocer, la liberdad, el bien, todo es uno: Dios sustancia infinita y eterna. Toda la filosofía spinoziana es pues un desarrollo de lo mismo que revierte a lo mismo. Dios se autoconoce y en esa medida se autoengendra; conocer es igual a ser; Dios se autoconcibe y autocausa, y ambas cosas son lo mismo. El hombre conoce y es en la medida en que Dios se autoconoce a través de él. Elévase así el conocimiento humano a una participación en la autocreación divina. El "proceso" lógico expresado en la Etica de Spinoza se asimila totalmente al proceso cognoscitivo, y por ende al de la realidad suma.

Ahora podemos preguntarnos por el significado de la cadera de raciocinios lógicos presentes en esa obra cumbre del idealismo que es la Etica de Spinoza. En verdad, teniendo en cuenta los postulados fundamentales del idealismo todos

esos raciocinios expresan solo una cosa: que si A es igual a A y A es igual a A entonces A es igual a A. Al no haber un universal atribuible a muchos (pues no hay muchos), al existir solo lo individual, al negarse el valor gnoseológico del universal, nada puede ser atribuido *a otro*: Dios, el pensamiento, la extensión, la liberdad, todo expresa a Dios, intuición y ser únicos. Toda la lógica spinoziana de la Etica, que nos parece la mas consumada expresión de la lógica idealista pese a Hegel, se reduce a postular una realidad única: Deus sive Natura, objeto de una intuición única, a cuyo logro poco y nada coopera la pretendida lógica ínsita en las páginas del inconcluso tratado sobre la reforma del entendimiento.

El proceso lógico fundamental, esdecir el raciocinio, que consiste en dar razón de la atribución de algo a algo, en suministrar la prueba de que el predicado de un juicio-conclusión contiene al sujeto, está, en la obra magna spinoziana, fundado en algo que es identico al sujeto y al predicado de la conclusión. El aparato lógico spinozista no es pues tal: la derivación de las ideas de esencia, bien, libertad, etc., a partir de la idea de Dios no es sino la tautológica consecuencia de una identificación previa de Dios con todas esas ideas. Lo que cuenta aquí es la identificación en la intuición única. Ninguna diferencia real presentan tales ideas: ello implicaría una real multiplicidad que equivaldría a reducir esas ideas a un mundo de seres inconexos, fragmentários y no verdaderos ya que la verdad solo está en el Uno, Todo, Infinito autocausante.

Cuando en un raciocinio se busca la razón de algo, de la atribución de un predicado a un sujeto, solo se halla la razón justificándose a sí misma. La razón no da razón de nada que no sea ella misma. No tiene sentido buscar en un raciocinio la razón de algo que no sea la Razón misma, pues se trata en definitiva de la Razón, así con mayúscula. Y esta, claro está, no necesita razones exteriores: se concibe por sí.

Nótese además hasta qué punto la diferencia entre metafísica, lógica y gnoseología es nula. No se puede hablar estrictamente aquí de una diferencia entre tales ciencias. No hay por tanto una lógica ya que para haberla tendría que darse una real distinción entre esta ciencia y las demás. Hay solo el saber de la Razón única que es en resumidas cuentas también la vida del ser. En el idealismo la lógica se absorbe en el Uno-Todo que ningún proceso diferenciado deja subsistir como posible objeto de una ciencia específicamente distinta.

Pasemos ahora al empirismo. En sus variadas formas es también una doctrina donde se niega el universal abstracto. En sus Principios del Conocimiento Humano Berkley nos dice que la palabra línea no es signo de una idea abstracta sino solamente de todas y cada una de las líneas particulares que puedan existir. Hay aquí un puro terminismo que reduce nuestro conocimiento conceptual a la mera percepción sensorial de las semejanzas exteriores no esenciales de datos sensibles, a la captación de colecciones de datos sensibles semejantes.

Al ser la palabra línea — y toda otra análoga — tan solo el signo indicador de colecciones de singulares sensiblemente semejantes, al

no denotar *una* naturaleza abstracta que en tanto manifiesta una relación esencial necesaria es universal y como tal presente en el entendimiento y atribuible a muchos esencialmente, el concepto queda destruido como concepto: no hay una comprehensión que determine cada concepto. Solo quedan conjuntos de singulares agrupados por un rasgo exterior accidental y contingente.

De aquí nace la lógica de clases que establece relaciones de identidad y de inclusión y operaciones de suma y resta pues las clases son en definitiva colecciones o conjuntos y éstos, como tales, solo pueden tener entre sí relaciones de inclusión, identidad o intersección y con ellas solo se puede operar mediante procedimientos sumativos o sustractivos.

Pero es necesario insistir en que el conjunto es aquí tan solo el resultado de una agrupación en base a ciertas semejanzas no esenciales, contingentes, mutables. Por eso, cuando se dice que tal conjunto está incluido en tal otro no se trata de una inclusión necesaria Y lo mismo respecto a la exclusión o intersección. No hay inclusión necesaria de la clase hombre en la clase dotado de razón ni de clase alguna en otra ya que solo alcanzamos, por nuestros conocimientos, lo contingente, probable.

Todo esto denota el carácter subjetivo de cualquier conocimiento y por ende de cualquier ley o raciocinio lógico. En un raciocinio por ejemplo, las premisas expresaría algo no-necesario. Y la misma relación de consecuencia, aquella por la que la conclusión sigue la de las premisas, estaría subordinada a tal contingencia pues en definitiva es un concepto y debe concebírselo al estilo en que el empirismo concibe todo concepto.

El resultado de todo esto es el de la relativización de la inteligencia, sea bajo la forma de historicismo, pragmatismo, psicologismo etc. La lógica deviene relativa a lo psíquico o a lo histórico o a lo útil o a cualquier otra cosa. Y ello da lugar a la pluralidad de sistemas logísticos en los que se desmembra la ciencia lógica diluyédose en una serie innumerable de concepciones subjetivas no necesarias y arbitrarias surgidas en gran parte de lo que, como veremos en seguida y se ha anticipado ya, resulta una consecuencia de la negación del valor trascendente y esencial de nuestros conceptos: la sustitución de lo significado por el mero signo.

Porque es necesario notar que el que los sistemas logísticos tengan un carácter matemático surge tambien de lo que se ha dicho mas arriba pues es claro que al no existir entre las colecciones ninguna relación necesaria la lógica ha de apuntar no a establecer relaciones entre conjuntos bien determinados dotados de propiedades identificadoras precisas sino entre cualesquier tipo de conjuntos. Y un conjunto es tal siempre que se de una colección de individuos sin importar qué propiedades lo caracterizan, es decir, no interesando para nada de cuál conjunto se trata. Basta dar por sentado que cualquier conjunto va asociado a una propiedad que la identifica. Así por ejemplo el conjunto formado por Napoleón y Rocinante es el conjunto formado por los individuos que tienen la propiedad de ser el vencedor de Austerlitz o el caballo de Don Quijote.

Mas al no interesar lo significativo es suficiente trabajar con puros símbolos-denotativos-de-conjuntos. Y se trabaja justamente con el símbolo en sí, sin considerar para nada qué significa. Este modo de operar es tenido por un progreso pues elimina toda la ambigüedad de la significación. Pero se elimina también, como ya apuntamos, el trabajo conceptual y se va drecho no solo al automatismo sino al convencionalismo a la arbitrariedad pues se abre la posibilidad de formular reglas a discreción acerca del manipuleo de símbolos.

De este modo la lógica pierde el carácter de ciencia específica realmente distinta de la matemática. Y al no distinguirse desaparece reabsorbida en ella. En efecto, la operación con conjuntos es como ya vimos una operación de neto carácter cuantitativo y por tanto matemático. Pero también el trabajo operativo sobre símbolos con total prescindencia de la verificación en el mundo extramental es un método exclusivo de la matemática. Y por todo ello la lógica concluye por ser considerada o bien como la parte esencial de la matemática o cuanto mas como una rama de la misma. La relación de predicación, que en una concepción realista moderada constituye el núcleo alrededor del que gira toda la ciencia lógica y que nace de la abstracción esencial es ignorada y en su lugar queda la identidad, la inclusión, suma, resta etc, es decir operaciones todas de carácter matemático, cuantitativo a las que la lógica debe considerar una vez que se niega la abstracción esencial y se reduce el concepto a pura extensión a puro conjunto, clase o colección.

Vemos quesque en definitiva el idealismo y el empirismo al negar la abstracción de la esencia terminan por anular la existencia de una ciencia lógica específicamente distinta de las demás ciencias lo cual es en definitiva la lisa y llana aniquilación de la lógica ya que no es dable admitir la existencia de una ciencia si ella no presenta caracteres irreductibles a las de las demás. La lógica termina por ser tan solo *otro nombre* para lo que en el idealismo es en realidad metafísica u ontología y en el empirismo matemática o bien psicología u otra forma relativizante de las leyes lógicas.

NOTAS

1. Todas las leyes de la logística minimal e intuicionista son condicionales, a excepción de la ley del principio de no contradicción que por lo demas se puede expresar como condicional. En la logística llamada clásica se admite también la ley de tercero excluido y las de ella derivadas. Pero según la logística clásica esta ley puede reducirse a un condicional pues las reglas de tal sistema lo permiten.
2. No debe olvidarse por otra parte que el sostener que S y P designan una misma cosa pero expresada bajo ideas diferentes resulta incompatible con un idealismo consecuente donde idea y cosa son términos intercambiables. La idea clara y distinta es la medida de la realidad: no se puede hablar aquí de una cosa a la que puedan atribuirse distintas ideas.

LA 'LOGICA' DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

AUGUSTO FURLAN

La Historia de la Filosofía, en tanto se ocupa del conocimiento de la causas que han provocado en una determinada época la aparición o aceptación de tal o cual doctrina filosófica, pertenece a las ciencias históricas, en especial a la Historia de la Cultura. Pero este indispensable vínculo con la Historia es solo un aspecto parcial de la Historia de la Filosofía que, aunque ligada a lo histórico, no puede ser entendida como algo reducible al mismo sin que se distorsione su finalidad y sentido fundamental.

Porque la Historia de la Filosofía, en cuanto es historia *de la Filosofía*, se subordina a verdades cuya inteligibilidad se eleva — valgo la expresión — por encima de aquellas a que se limita el mero saber histórico y se completa en la Filosofía misma, que es quien le da su carácter específico. La Historia de la Filosofía, como ciencia que aspira a un conocimiento que en cierta forma trasciende lo histórico — se trata de un conocimiento de lo suprahistórico o filosófico, solo que insertado en el devenir histórico — no puede reducirse a un mero descubrir causas temporales de la aparición de tales o cuales doctrinas si realmente pretende dar razones que expliquen la evolución y génesis de las mismas, en su significación objetiva y trans-circunstancial. En qué medida ello es posible y de qué modo es lo que constituye el tema del presente trabajo.

La Historia de la Filosofía, en tanto es Historia, buscará conocer las doctrinas filosóficas que registra el pasado de la humanidad. Para ello investigará principalmente los orígenes, causas, antecedentes y condiciones de cualquier índole que hacen que una doctrina aparezca en determinada época y lugar. Estudiará también el marco histórico cultural coetáneo y los efectos que dicha concepción filosófica produce en el proceso histórico. Desde esta perspectiva, las doctrinas filosóficas son estudiadas en la individualidad de su aparición, como hechos irrepetibles, siendo ésta la realidad cuyos *pricipios y razo-*

nes exclusivas se buscan. Esos principios o causas tienen, por así decirlo, una misma *luz*: la que justamente se necesita para explicar e iluminar tal realidad. La doctrina aparece íntimamente ligada a la vida y carácter del autor, inserta en una coyuntura espacio-temporal cuyas causas y características propias *difieren* de la problemática con que se enfrenta la doctrina misma y de las tesis que ella sostiene.

Enfrentando a este tipo de cuestiones nos encontramos con que las afirmaciones sostenidas en las doctrinas filosóficas que el historiador estudia aspiran a la universalidad. Se presentan como principios intemporales de toda realidad; pretenden una validez que trasciende el momento histórico en que aparecen. Una doctrina filosófica no puede menos que sostener tesis que se refieren y *han de comprenderse por encima de la circunstancia histórica* en que se realizan, crean o descubren. Y sabido es que hasta el mismo historicismo, que defiende la tesis de la limitación del valor de toda verdad al de determinadas circunstancias históricas, se ve obligado a tener tal tesis como válida en *toda* circunstancia histórica y no como circunscripta a una en particular.

La realidad cuyos principios buscan los diversos sistemas filosóficos no se limita a ser solo la explicación y causa del hecho de la aparición circunstancial histórica de los mismos. Los principios de todo sistema filosófico ofrecen esa "luz" que se estima capaz de iluminar tal realidad y a ella se la considera como la razón de todo, incluso del mismo aparecer histórico e irrepetible de los sistemas filosóficos.

Vale la pena dejar bien sentado aquí la diferencia irreductible que existe entre una ciencia cualquiera y su historia, entre un sistema filosófico cualquiera y la historia del mismo o de los sistemas filosóficos en general. Se trata de una diferencia de principios que resulta insalvable dado el grado de exigencias a que deben supeditarse el historiador por un lado y el científico o filósofo por el otro.

En homenaje a la claridad tomemos como ejemplo la ciencia matemática. Vemos que ella nos da las razones que permiten por ejemplo la demonstración del teorema de Pitágoras. Para loguarla recurre a principios de "tipo matemático" cuya evidencia es tenida por absoluta y donde no entra para nada la existencia o no existencia real de los casos histórico-temporales que cumplen o verifican dicho teorema ni los actos psíquicos individuales propios de las personas que lo comprenden.

Por el contrario, el historiador de la matemática, en su función de historiador, busca las causas histórico-temporales que han dado lugar a ese hecho único, histórico y psíquico, que es el descubrimiento del teorema citado en tal momento de la historia cultural griega.

Lo que el historiador trata de probar o mostrar es que las circunstancias espacio-temporales inmediatamente precedentes y concomitantes al descubrimiento de tal teorema se presentan como el antecedente necesario que lleva indefectiblemente al hecho del descubrimiento del mismo. Pero para lograr esta prueba debe recurrir a la tarea de poner en evidencia la veracidad de los hechos

que preceden a aquél cuya necesaria aparición se trata de probar, mostrando al mismo tiempo cómo aquéllos se conectan con éste.

Los principios de donde parte la prueba del matemático y la del historiador son completamente distintos. Y distintas son también en consecuencia los tipos de prueba en cada caso. La búsqueda de ambas ciencias apunta a objetivos totalmente diferentes porque diferentes son las realidades cuyos principios o razones últimas se buscan. Se trata de una realidad ideal en un caso y concreta en el otro.

En efecto, esa diversidad de principios es precisamente índice de la diversidad de ser de los objetos en cuanto aquéllos pretenden manifestar lo esencial de éstos. Y tales principios diversifican en definitiva las ciencias respectivas haciéndolas irreductibles entre sí. Ellos son los que hacen que exista la matemática y la historia de la matemática en su especificidad pura e irreductible, como mostradoras de diversos aspectos de la realidad total.

La plena intelección de lo matemático se hace sólo desde axiomas o postulados matemáticos y la de estos axiomas solo es posible justamente prescindiendo de toda referencia a lo histórico-temporal. Quedar fuera de esos hechos históricos, marginar su característica esencial que es la temporalidad de lo individual e irrepetible, y restringirse a lo puramente calculístico, a las puras relaciones de orden, de cantidad, es condición necesaria para que la mente pueda captar las verdades matemáticas.

Esta disgresión nos ha mostrado, mediante el ejemplo de la matemática, en que medida hay una diferencia entre una ciencia y su historia[1]. En lugar de la matemática pudimos haber tomado cualquier otra ciencia.

Lo que se ha dicho hasta aquí, respecto de la matemática y de la ciencia en general, vale también para la filosofía. La intelección de los principios filosóficos de una doctrina exige una abstracción que excluye las circunstancias históricas en que esa doctrina aparece. La universalidad y necesidad de tales principios no pueden ser capatadas subsumiendolas bajo las causas histórico-temporales que han dado lugar justamente a que esos principios se capten o valoren en esta o aquella época, pero que nada dicen de su validez ni de la existencia de la realidad que ellos pretenden manifestar.

Cuando el historiador explica las razones circunstanciales que han provocado la aparición de tal o cual doctrina en determinado momento, es consciente del hecho de que su explicación no atañe al contenido significativo de la doctrina pues tales razones no justifican, objetan ni destruyen sus principios. Al contrario, incluso a veces la doctrina filosófica misma ofrece una explicación de la realidad histórica. Tal explicación, claro está, no es histórica, sina "meta-histórica". Pues es *todo* el proceso histórico el que es evaluado desde los principios filosóficos y ellos, bajo esa luz, consideran la singularidad de tal o cual época o momento. Si una parte del proceso es explicado, lo es desde principios universales, viendo aquella como un jalón necesario dentro del proceso histórico total. Y esos principios

no nos dan causas que puedan preceder en el tiempo a la totalidad del proceso o a cada uno de sus momentos — ya que entonces volveríamos a caer en lo histórico — sino mas bien leyes supra-históricas, a-temporales, no-circunstanciales, no-irrepetibles atinentes al desenvolvimiento de la historia.

El hecho circunstancial, individual, en tanto individual, irrepetible, contingente, no puede nunca explicar principios filosóficos que son, por así decirlo, captadores de razones "no-individuales", "a-contingentes" y que justamente buscan explicar y no, ser explicados, pues son *principios, en todo el sentido del vocablo,* y no meros enunciados referidos a hechos *anteriores en el tiempo*.

De las consideraciones precedentes resulta que la tarea del historiador de la filosofía aparenta, al menos bajo un aspecto, la característica de un intento paradojal: estudiar la historia de algo, como lo es la filosofía, que por el valor universal de su contenido, no puede tener historia. La verdad filosófica no es, como el hecho histórico, algo semejante a un episodio único dentro de una serie de eventos.

Y es que el objeto de la filosofía aparece como el mas universal y necesario de los objetos pues el filósofo apunta al conocimiento capaz de alcanzar la raíz última de todas las cosas, incluyendo claro está el proceso histórico mismo y por consiguiente la aparición histórica de su propia doctrina. El objeto de la filosofía es pues aquél que en mayor grado que el de las otras ciencias — cuyos objetos no pueden dejar de tener cierta universalidad[2] — mas alejado se halla de lo singular e irrepetible hasta el punto de ser la antitesis de ello. Todo lo cual nuestra que, al menos bajo cierto punto de vista, la Filosofía y la Historia parecen estar, en lo que atañe a los objetos y principios buscados, en las antípodas. Y este conflicto pareciera hacerse mas patente en la Historia de la Filosofía.

Pero hay que hacer notar desde ya que la Filosofía no es Historia y que la Historia de la Filosofía debe aspirar a ser más que mera historia, buscando elevarse al nivle de la misma filosofía. Una Historia de la Filosofía, como pura historia es mas bien una historia de los filósofos, una histórica de las actividades intelectuales, localizadas en el tiempo, de determinados individuos, cuyo pensamiento ha alcanzado ciertos contenidos objetivos que son las verdades filosóficas.

Una Historia de la Filosofía puede dar razones acerca de porqué determinados sistemas filosóficos no están aún maduros, en sus soluciones, y se presentan como sistemas intermedios y ambiguos en dos que las consecuencias lógicas últimas de las premisas iniciales aún no están totalmente alcanzadas por cuanto el autor vive una época aún no suficientemente preparada o sufre influencias muy fuertes como para ver o aceptar tales consecuencias. Y como esta inmadurez es un hecho temporal, se la explicará por principios o causas temporales, vgr. la constitución psico-somática del autor, la educación recibida, etc. Todas ellas son causas que explican el lugar que un hecho ocupan en el orden temporal, y son causas temporales, pues el lugar que algo ocupa en el tiempo se explica por el lugar que

precedentemente otro hecho ocupa en el mismo.

Pero todo ello alude mas bien a una cuestión personal referente al autor y no al sistema mismo, el cual, en virtud de la intencionalidad del conocimiento desborda esa cuestión. El sistema es algo que debe considerarse como un todo completo y autosuficiente. Las anomalías lógicas del sistema — debidas a la inmadurez del autor o de la época — y todas las verdades del mismo, *tienen significación absoluta,* al margen de las vicisitudes del autor. Y el captar la absolutez, la incondicionalidad de las tesis de un sistema filosófico, es condición necesaria para su inteligibilidad adecuada. El sistema en sí es un todo acabado e independiente; y sus anomalías lógicas — debidas a que el autor no puede o no quiere llegar a las consecuencias extremas de sus principios por "impedírselo" la época, aún pre-matura — deben ser contempladas *dentro* del sistema mismo. Compatibles o no, las verdades del sistema son absolutas, últimas, y tienen una significación *por sí,* al margen de la influencia que el autor haya sufrido al postularlas. Y el conocerlas en su objetividad, independientemente de la época, es una condición sine que non para inteligir correctamente la filosofía que las sustenta.

Se podrá pues explicar el porqué de una anomalía lógica o de una tesis cualquiera de un sistema por razones históricas pero entonces solo se tratará de una explicación limitada que solo manifiesta porqué el filósofo, en razón de su predisposición individual sujeta a diferentes influencias incurrió en esa anomalía o sostuvo tal tesis. Se dirá incluso, repetimos, que no había en la época una madurez suficiente como para que existiera un pensador que enfocara las cuestiones de otra manera. Pero de cualquier modo la anomalía en sí, y todas las verdades en general, son partes integrantes del sistema y, lo mismo que éste, en su significación objetiva, totalmente independiente de las causas que llevaron al autor a postularlas.

Es casi una banalidad decir que si no se reconoce la intencionalidad que confiere objetividad al conocimiento, si el historiador se limita a considerar a éste como mero hecho singular, si, cayendo en un puro fenomenismo subjetivista, no se diferencia el hecho real psíquico temporal del contenido objetivo representado en el pensamiento y trascendente al pensar mismo (al menos trascendente al pensar individual histórico temporal) resultará como consecuencia el absurdo de que en vez de hacer una verdadera y completa historia de la filosofía — que no es ni puede ser sino una historia de ideas — se hará tan solo una historia de hechos singulares con lo que se destruirá el verdadero sentido y alcance de las verdades expuestas por los filósofos. Queriéndose hacer una historia de la filosofía se esbozará apenas la parte de la misma que menos especifica a esa ciencia: la que se limita a la historia de las vivencias intelectuales personales y sociales, es decir a una exposición de algo que afecta al filosofar pero no a lo filosófico.

Pero si se reconoce — y no es posible dejar de hacerlo — la intencionalidad cognoscitiva, si se admite que los contenidos de pensamiento no son meras modifica-

ciones subjetivas de la mente, entonces la cuestión de la historicidad del contenido filosófico de las doctrinas cobra la forma del problema de conciliar dos polos antagónicos, es decir, de saber si un sistema que aparece a todas luces como universal, a-singular, comprensible por sí mismo, puede encontrar una explicación o antecedente en otros sistemas que lo preceden o acompañan en la serie histórica de sistemas.

Entendemos que en un sentido estricto no hay aquí una explicación en el pleno significado de la palabra (cada sistema en su unidad cerrada es suprahistórico desde el punto de vista de su significación objetiva —) y que el conflicto siempre existe y solo cabe zanjarlo inclinando la balanza en favor de la filosofía y en desmedro de lo histórico, sin dejar por eso de considerar la sucesión histórica de los sistemas pero tomándola como un encadenamiento irreversible dado en un cierto orden y tratando a cada sistema (siempre conservando su significación objetiva y sin olvidar que se comprende desde sí mismo) como si ocupase un lugar único, no permutable en esa serie, del mismo modo, aproximadamente como si fuese un sistema de axiomas autosuficiente ubicado en un cierto puesto dentro de una serie ordenada de sistemas análogos.

Siempre subsiste una objeción: si el sistema es visto como un eslabón único en una cadena, no da esto una nueva visión del sistema que altera o cuestiona la comprensión del sistema desde sí mismo? Y toda vía mas: Acaso el sistema no es un todo cerrado que incluso lo explica todo? Acaso no explica el mismo proceso histórico? El verlo como un elemento de una serie ordenada, no implica supeditar su comprensión a la inteligibilidad de los otros momentos, a la inteligibilidad de toda la serie?

En defensa de la posibilidad de un conocimiento específicamente filosófico tenemos que admitir que todo sistema es inteligible independientemente de su relación con los demás, es decir con independencia del lugar de ubicación que ocupa en la cronología histórica. Sus principios pueden ser inteligidos al margen de su determinada ubicación en el orden de aparición histórica de los sistemas. Son ellos principios *universales*, del ser y del conocer, y no determinaciones de algo singular, irrepetible. Pero la única forma de distinguir la Historia de la Filosofía de la Filosofía y no caer en una historia de individuos oareciera consistir en mirar a los sistemas filosóficos en su orden histórico y buscar la razón o razones de ese orden.

Reiteramos que cada sistema debe entenderse como la explicación última omnicomprensiva de la realidad (ya que no otra cosa pretende darnos un sistema que se precie de ser auténticamente filosófico). Por tanto el historiador de la filosofía trataría de explicar el ordenamiento de estas distintas "explicaciones últimas".

Pero, cómo se hace esta explicación? Qué razones serían las que justificaran el lugar de cada sistema? Al decir que cada sistema debe entenderse como *la* explicación última — (y no solo como *una de ellas*) — de toda la realidad, resulta que en su significación objetiva cada sistema sería excluyente e incompatible, tomado en su totalidad, con los demás.

Y al decir excluyente debe insistirse en que el historiador no puede considerar cada sistema filosófico como uno de tantos. No: cada sistema entiende ser inteligible por sí solo, y no por los precedentes, y entiende ser la razón *única* omniexplicativa. Olvidar esto es desfigurar la sentido de todo sistema filosófico y negar el tipo de intelección necesario para comprender la filosofía y con ello su historia, pues no huede haber historia de lo que no se sabe bien qué es.

Pero entonces, qué actitud tomar ante la serie ordenada inmutable de sistemas que es materia de estudio de la Historia de la Filosofía? Cómo ver cada sistema como uno de tantos con su lugar en la serie y buscar explicar cómo *ése* llega a ser *su* lugar (pues a ello no puede menos que aspirar la Historia de la Filosofía, es decir a explicar porqué aparece tal sistema en tal momento) sin dejar de ver que el sistema es, en su significación objetiva, universal, y por lo tanto trascendente por completo a ese lugar u orden y a cualquier otro? Todo lo cual nos hace ver que cada sistema debe ser visto como una teoría abstracta que contiene principios explicativos de la realidad total que nos envuelve.

Como la Historia de la Filosofía se interesa por las razones que explican el orden en que se dan los sistemas y éstos son teorías que se diferencian por el conjunto de sus principios o tesis universales, es necesario en consecuencia que el historiador de la filosofía descubra las razones que expliquen el hecho de que se haya dado tal conjunto de principios después o simultáneamente que otros.

Pero ¿ qué conexión hay entre los principios de dos sistemas filosóficos distintos, tomados en su significación objetiva? Y además, ¿ cómo un sistema se conecta con otro u otros (nos referimos a la conexión entre las tesis que sustentan los sistemas diversos) hasta el punto de haber de estar necesariamente (esta necesidad es lo que supone el historiador de la filosofía) en el lugar que ocupa dentro de la historia?

Se trata aquí de un enfoque que implica la postulación de que la lógica insita en las ideas filosóficas lleva cierta necesidad que condiciona, aun cuando no rigurosamente, el orden histórico, y que hace que un genio filosófico solo pueda encontrar en su momento un sistema semejante al que descubrió pues dicho enfoque ve el contenido objetivo de este sistema como algo pre-contenido como posible en los sistemas anteriores.

Si bien un sistema filosófico — que, repetimos, es un conjunto de principios sobre la realidad última de las cosas — no aparece como la única o al menos una de las únicas posibilidades pre-contenidas en sistemas anteriores (pues es obra del genio el descubrir esas posibilidades y no podemos demostrar rigurosamente que los sistemas procedentes no pudieron encerrar otras posibilidades de "variación" aparte de las que muestra la historia. Esta demostración no obstante, configura, como veremos enseguida, un ideal regulador de la tarea del historiador de la filosofía) ese sistema filosófico aparece como una de los posibles derivaciones de los mismos. Los sistemas anteriores que "influyen" en el sistema filosófico en cuestión aparecen como

"insinuando", como haciendo posible o "esperable" otro conjunto de principios, es decir, otra síntesis de los conceptos básicos universales.

Pero el descubrir ese conjunto-variante de principios, implícito en sistemas precedentes, y mostrar su capacidad omniexplicativa, solo cabe al genio. Es él quien recombina en forma nueva principios ya aceptados o crea otros diferentes. El historiador de la filosofía tiene que limitarse al intento de mostrar que tal síntesis de principios estaba pre-contenida, al menos parcialmente — como una variante posible, como una transformación o derivación filosóficamente posible — en las posibilidades implícitas en los sistemas anteriores, y en especial en los inmediatamente anteriores en el tiempo. Es en este sentido que se puede decir que estos sistemas "explican" o son la "razón" de un sistema dado.

De acuerdo a lo dicho resulta que los principios filosóficos del cambio de principios filosóficos deben ser buscados por el historiador en las posibilidades contenidas en las mismas tesis de los sistemas filosóficos. El historiador debe moverse a nivel de intelección filosófica, penetrando en la significación universal, omniexplicativa de las tesis de los sistemas.

Si tenemos por tanto un sistema o grupos de sistemas que preceden a aquél cuyo lugar en la serie histórica queremos explicar, la tarea del historiador será la de ver en ellos los motivos o gérmenes del sistema que se estudia. Entre éstos se encuentran como dignos de mención a) la contradicción en el sistema o grupos de sistemas precedentes. Los principios de los mismos son entre sí contradictorios, sea en sentido estricto o en un sentido amplio: no llegan a formar un todo coherente o bien dejan cosas sin explicar y qualquier explicación de las mismas no se puede hacer compatible con las demás tesis, etc. b) la insuficiencia en los sistemas antecedentes respecto a la explicación de realidades que el autor del sistema que se considera estima como fundamento de las cosas. Una tesis ausente en los sistemas anteriores es considerado por el nuevo filósofo como absolutamente esencial y su introducción en la visión propia de los sistemas mas antiguos otorga a la doctrina de nuestro autor un matiz completamente nuevo.

El historiador se aboca pues a la tarea de analizar los sistemas cuyos principios — sea por incompatibles o por insuficientes en la explicación última de la realidad — han "originado" al sistema que estudia. Desde ellos, desde una crítica interna, de nivel filosófico, de los mismos, debe tratar de derivar el sistema estudiado.

Hay pues en la historia de la filosofía lo que podríamos llamar con cierta impropiedad una "lógica débil", una derivación que no llega a ser demostración, un deducir un sistema desde otro que mas que deducción es tentativa de deducción, y hasta incluso tentativa de *persuasión,* tentativa para convercernos de que el orden de la historia de la filosofía tiene algo de necesario, de lógico, de demostrativo.

Esta tarea del historiador de la filosofía aparece bajo esta perspectiva como un verdadero arte de "conectar" las diversas doctrinas en modo que tal conexión mani-

fieste la mayor necesidad posible, la mayor evidencia, la mas fuerte trabazón.

La Historia de la Filosofía es pues una búsqueda de la logicidad con que la insuficiencia o incompatibilidad de los principios de uno o varios sistemas conducen a otros sistemas. Se trata pues de demostrar que en vista de la insuficiencia o contradición de uno o varios sistemas tal otro sistema debe advenir necesariamente, siendo el tipo de solución necesariamente esperable. Se trata pues de probar al menos que él era el más probable dentro de los posibles que presuntamente podrían haberse dado.

Nunca esta pseudo-demostración tendrá el valor de una evidencia absoluta. El que un racionalismo como el de Descartes haya encontrado en la versión panteista de Spinoza un intento para solucionar el conflicto del dualismo cartesiano entre alma y cuerpo o el que la disputa entre racionalismo y empirismo haya obtenido una solución en la síntesis apriori kantiana de ningún modo aparece como un proceso necesario y lógicamente obvio. El rechazo de un sistema filosófico por causa de sus deficiencias no tiene porqué llevar necesariamente a la concepción filosófica que *de hecho* ha surgido en buena parte de ese rechazo. Refutar un sistema, no admitirlo como completamente realizado en su propósito de dar una explicación última de las cosas, aún cuando se acepten algunas de sus tesis, es sí partir de ese sistema en cuanto parcialmente negado pero no implica la necesidad de postular principios positivos totalmente derivables de las tesis que aquél sustentaba. El o los nuevos principios del nuevo sistema nacen de la destrucción de otros del anterior, lo cual es lo mismo que decir que nacen "de la nada" pues son por eso precisamente denominados *principios*.

Debe notarse aquí que el ver los principios de un sistema como la "negación" de los de otro u otros sistemas anteriores o concomitantes hace que no solo sepamos qué dice un filósofo sino también qué niega, que es lo que considera falso y de este modo indirecto nos enteremos de qué es lo que *realmente* dice. La Historia de la Filosofía ayuda pues a comprender mejor el sistema mismo sin que ello signifique que la misma sea absolutamente imprescindible para alcanzar la intelección de nivel filosófico exigida para la comprensión de un sistema cualquiera.

En síntesis, la función del historiador es "derivar", "unificar" la serie de conjuntos de principios de la realidad última que constituyen los distintos sistemas filosóficos y tener como ideal a alcanzar la demostración de la lógica concatenación de los sistemas, como si el sucederse histórico de los mismos fuese un discurso único y coherente. El historiador de la filosofía deberá atender pues fundamentalmente a las *ideas filosóficas* y no a la situación social, económica, política o a la personalidad y educación de los filósofos. Es el *orden* en que aquellas se suceden lo que hadrá de constituir el objeto principal de su estudio pues solo en ellas está manifestada la filosofía en su especificidad propia y solo en ellas por lo tanto la Historia de la Filosofía puede alcanzar su objetivo: el de reflejar la historia, el proceso coherente, de esas ideas filosóficas.

NOTAS

1. Demás está decir que no se da esta diferencia entrelas ciencias histórica y su historia. El objetivo de ellas es probar tales o cuales hechos como realmente sucedidos y buscar explicarlos en base a circunstancias anteriores y concomitantes. Y si nos fijamos en la Historia de las Ciencias Históricas vemos que ella coincide en sus principios y procedimientos con la ciencia misma que es la Historia. No sucede aquí como en el caso de las demás ciencias — vgr. Botánica, Sociología, Geografía, Psicología, etc. — que tienen como objetivo descubrir verdades que trascienden el plano histórico. En el caso de la Historia de las ciencias históricas se trata en cambio de una ciencia que es precisamente Historia y por tanto se rige por los mismos principios y métodos.
2. Es de notar que incluso las verdades de la Historia son universales aún cuando tal ciencia apunta a hechos singulares. Es singular el hecho de la batalla de Austerlitz pero el juicio que afirma la existencia de tal batalla en determinado momento se constituye en una verdad universal válida en todo lugar y tiempo. Este juicio afirma la existencia de tal hecho singular y constituye una verdad inmutable. Si así no fuera no se daría ningun conocimiento histórico válido y la Historia sería imposible no solo como ciencia sino incluso como el más ínfimo de los conocimientos en el orden intelectual.

   Un hecho gnoseológico, cuya elucidación en su raíz última pertenece a la metafísica del conocimiento, se halla en la basede la posibilidad de la ciencia histórica. Un principio suprahistórico — la universalidad de nuestros juicios cognoscitivos — resulta condición del saber histórico. Si la afirmación que expresa que un hecho histórico determinado está ubicado en tal o cual época y lugar no pudiera llegar a ser jamás definitiva y universalmente válida en tanto algo fijo e inmutable, entonces nunca llegaríamos a conocer cuándo y dónde ha sucedido ese hecho, y la Historia, que tiene entre sus metas principales fijar el orden cronológico-espacial de los eventos, no lograría uno de sus mas importantes objetivos: el que precisamente la especifica como ciencia distinta de las demás, es decir, el que la hace existir como tal. Siempre quedaría en cuestión el saber en qué epoca y lugar sucedió tal hecho y nunca habría un conocimiento definitivo de tales datos, lo que significa decir que nunca habría conocimiento lisa y llanamente pues no puede considerarse como tal lo que se estima sujeto a variación: quien enuncia que tal día aconteció tal hecho pero estima que ello puede ser modificado, en realidad *no conoce* en que día sucedió.

IV

SESSÃO DE ENCERRAMENTO

Ao iniciar-se a sessão de encerramento da II Semana Internacional de Filosofia, falou em nome dos Filósofos visitantes o prof. Thomas de Koninck que enalteceu a organização do Encontro, agradecendo a excepcional acolhida dispensada ao longo do conclave a todos os participantes estrangeiros. Prosseguindo, o orador augurou pleno êxito para a SBFC, agora sob a presidência do ilustre filósofo brasileiro, Prof. Dr. Tarcísio Meirelles Padilha.

DISCURSO DE ENCERRAMENTO DA II SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA PROFERIDO PELO SEU PRESIDENTE, PROF. DR. TARCÍSIO MEIRELLES PADILHA

Exmo. Sr. Senador Ney Braga, ilustre Ministro da Educação e Cultura.

Exmo. Sr. Bispo de Petrópolis, D. Manoel Pedro da Cunha Cintra.

Revmo. Padre George Mc Lean, Secretário-Geral da União Mundial das Sociedades Católicas de Filosofia e Presidente da Associação Americana de Filósofos Católicos.

Exmo. Sr. Prof. Dr. André Mercier, DD Secretário-Geral da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia.

Revmo. Padre Stanislavs Ladusãns, S.J., Presidente da Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos e de Honra da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos.

Exmo. Sr. Prof. Dr. Miguel Reale, DD Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Exmo. Sr. Prefeito Municipal de Petrópolis, Dr. Paulo Rattes.

No momento em que se aproxima o encerramento deste memorável Encontro que reuniu cerca de quinhentos mestres e estudantes de Filosofia de numerosas nações irmãs, timbramos em sublinhar o nosso profundo sentimento de gratidão.

Em primeiro lugar, registramos prazerosamente os agradecimentos ao Exmo. Sr. Governador do Estado do Rio de Janeiro Dr. Raymundo Padilha pela hospitalidade generosa com que acolheu as delegações visitantes, sem embargo do constante auxílio que marcou sua presença ao longo dos preparativos e durante a Semana em que nos reunimos nesta bela cidade serrana.

Por igual, queremos realçar a participação do Exmo. Sr. Ministro Ney Braga, eminente Titular da Pasta da Educação e Cultura, que hoje nos honra com sua presença na direção dos nossos trabalhos e a quem muito deve a So-

ciedade Brasileira de Filósofos Católicos. Não podemos silenciar no relativo à Universidade Católica de Petrópolis, que não poupou esforços para dar à II Semana Internacional de Filosofia o indispensável apoio logístico em sua fase preparatória e ainda nos pôs à disposição suas instalações e o dinamismo de alguns de seus mestres e de seus alunos do curso de Turismo.

Ao Revmo. Bispo de Petrópolis e Chanceler da Universidade e ao seu Magnífico Reitor a nossa carinhosa palavra de agradecimento. Permitam-me os participantes da II Semana Internacional de Filosofia uma menção especial ao Sr. Coordenador do Encontro e à sua eficiente equipe. Refiro-me ao Prof. Darcy Campos de Medeiros, cuja inexcedível dedicação constituiu nota dominante deste Congresso, pelo que lhe registramos o nome, simbolizando, assim, o sentir unânime dos presentes. Cabe uma palavra a respeito da grande contribuição técnica da Flumitur. Não poderíamos encerrar estas palavras sem uma referência à Universidade Gama Filho que, desde o primeiro instante, se associou ao empreendimento cultural com a generosidade que é notoriamente traço marcante da Instituição.

Às centenas de mestres da Filosofia de quatro continentes e de todos os Estados da Federação, bem assim ao numeroso contingente de universitários que acorreram por igual de quase todos os recantos do País, endereçamos a nossa mensagem final de aplauso pela alta qualidade das teses apresentadas, pelo nível dos debates que se feriram ao longo do Encontro e notadamente pela seriedade com que os trabalhos se desenrolaram, propiciando a todos o indispensável clima para uma justa fruição das lições aqui colhidas. Criou-se uma atmosfera fraternal que gerou uma autêntica reciprocidade das consciências, sem a qual não teríamos atingido — como ocorreu — as elevadas finalidades que nos reuniram neste decor maravilhoso.

Dando prosseguimento à I Semana Internacional de Filosofia, buscamos estudar os temas perenes da Filosofia, volvendo, porém, nosso olhar perquiridor para a realidade brasileira. Timbramos, destarte, em lastrear os estudos do pensamento e do homem brasileiro na rocha sempre sólida da Filosofia, por compreendermos que são as idéias que governam o mundo. Não nos seduzem as perspectivas unilaterais que se adstringem a pinçar um aspecto do real e o erigem em causa plena do complexo fluir da História. O dinamismo, cuja aceleração hoje atônitos contemplamos, está crescentemente a exigir prudência na avaliação dos fatores em jogo na urdidura da trama histórica. Daí o humanismo pluridimensional ter constituído o ponto de partida de nossas reflexões. Assim, a sinergia dos dados de uma problemática densa traduz apenas a visão mais adequada do real, sem nos conduzir às distorções nascidas dos apriorismos unilaterais, que cinzelam as ideologias. Abrimos espaço à criatividade e à reflexão crítica de que cada vez mais carece o espírito humano para se afirmar nesta tentativa multimilenar de lograr uma *Weltanschauung* capaz de lhe oferecer uma perspectiva abrangente da fluida realidade que nos espreita à espera do fiel intérprete.

O Encontro ofereceu o especial ensejo de dirigirmos nossas vistas para alguns filósofos presen-

tes na grande galeria da imortalidade: Santo Tomás de Aquino, São Boaventura e Emanuel Kant. Sessões comemorativas sublinharam o intento de lhes recordar a passagem pela história das idéias e numerosos trabalhos de fôlego assinalaram as efemérides.

Forcejamos ainda em estudar a Filosofia Brasileira, partindo do exame do homem brasileiro. Ao fazê-lo procuramos fugir dos esquemas que pretendem atribuir-lhe uma especificidade, para redimensionarmos a problemática com fulcro no exame de nossas raízes histórico-culturais, por acreditarmos que somente a análise fenomenológica do homem brasileiro ensejaria o seu perfil aproximado, numa tentativa constante de perseguir a sua configuração, à luz de traços característicos e não de uma definição que lhe aprisione a espontaneidade.

Julgamos que as Semanas Internacionais de Filosofia que a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos vem realizando cada dois anos propicia um diálogo altamente valioso, porquanto reúne cultores da Filosofia do velho mundo, com especialistas da Ásia, da África e das três Américas. Esta variedade de procedência cultural assegura a diversidade de perspectivas e assim aplaina as arestas para o enriquecimento mútuo dos participantes. Esta é a razão pela qual continuaremos a caminhada, realizando em julho de 1976, na acolhedora Salvador, a III Semana Internacional de Filosofia. Berço da nacionalidade, a Bahia é o marco miliário de nossa civilização e assim constitui o lugar adequado para o próximo Encontro, notadamente tendo em vista o tema escolhido: FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO. Num mundo marcado por tensões sociais, políticas, econômicas que muito vem contribuindo para uma crise do homem, o processo de desenvolvimento há de ser estudado, a fim de lhe avaliarmos a função humanizadora ou a necessidade de retificações tendentes a recentrá-lo em torno do homem.

Inúteis as afirmações retóricas de que é o homem o centro do desenvolvimento se aqui e ali não lhe ensejamos a oportunidade de emergir a riqueza abscôndita que se entrevê nos escaninhos da História.

Nestas breves palavras, não poderia faltar o agradecimento do Presidente e da nova Diretoria Central a quantos lhes sufragaram os nomes na Assembléia Geral de 18 do corrente. Contudo, é de justiça um agradecimento especial ao nosso digno e operoso antecessor, o Revmo. Padre Stanislavs Ladusãns, o primeiro Presidente da Sociedade, pelos relevantes serviços prestados à Instituição.

Do diálogo de Viena, ocorrido em 1968, entre o primeiro e o atual Presidente, nasceu a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos. Conta ela com um expressivo contingente de sócios. Cerca de quatrocentos cultores da Filosofia e de diversas Ciências Humanas enriquecem continuamente o acervo de realizações da Entidade, cuja responsabilidade avulta a cada passo e lhe impõe maior dinamismo e mais fecundas iniciativas.

Vencida a difícil fase de implantação, parte a Sociedade para novas realizações, com base no trabalho pioneiro da primeira Diretoria Central. É a hora de redimensionarmos as publicações, a fim de que os trabalhos apresen-

tados possam beneficiar maior número de estudiosos.

No século das comunicações, a Sociedade há de melhor utilizar os instrumentos que a tecnologia vem diuturnamente aprimorando no contínuo intento de reduzir as distâncias e ensejar os diálogos.

É bem de ver, porém, que somente entendemos a linguagem da conciliação que faz da divergência o ponto de partida indispensável à ulterior convergência de idéias e valores. Não tememos, assim, o que consideramos a riqueza de opiniões díspares, por traduzir muita vez apenas as distintas roupagens conceituais de idéias e valores comuns.

Concluímos por afiançar que a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos se abre crescentemente ao diálogo. Repudiamos os radicalismos que toldam o horizonte ao lhe pretender traçar aprioristicamente o perfil. Na paisagem orográfica sempre buscaremos vislumbrar os pontos dominantes, por termos os olhos postos nos altiplanos da Transcendência e não apenas na imensa planície em que diuturnamente se vai tecendo a nossa existência.

Senhores Congressistas:

Muito lhes ficamos a dever pela participação que tiveram ao ensejo desta II Semana Internacional de Filosofia. Fica-nos, porém, a certeza de que o acolhimento que lhes foi dado pela Cidade Imperial de Petrópolis ficará indelevelmente marcado em todos os corações. E ela é o símbolo da cordialidade que marca a gente deste País-continente, que almeja unicamente que a paz reine em todos os quadrantes da aldeia global e se transforme na morada habitual de nosso espírito.

DISCURSO DO MINISTRO NEY BRAGA

Em seguida, falou o Exmo. Sr. Ministro Ney Braga, que proferiu o seguinte discurso:

"É com particular agrado que dirijo, neste momento, uma palavra de saudação aos ilustres participantes desta Segunda Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos.

É de se louvar este empreendimento, pois acredito que o mundo de hoje carece, crescentemente, de contínuas adaptações do homem ao envolver da ciência e da técnica, sem prejuízo do atendimento às aspirações superiores do ser humano.

Cada vez mais, os meios de comunicação social acenam aos homens com nível superior de bem estar e nem sempre os recursos permitem que se dê adequada resposta a tal desafio.

Disso resultam frustrações, cujos reflexos negativos levam a uma perplexidade que precisa ser vencida para que não se transforme numa angústia permanente e insolúvel. Será possível? Sim, certamente o é. Para isso faz-se mister que tenhamos a capacidade de levar à nossa juventude, aos nossos mestres, aos nossos líderes, ao nosso povo, o reconhecimento e o aperfeiçoamento dos valores interiores do homem. Parece-me que

através destes valores, e só assim, o menos contemplado pelas circunstâncias, o prejudicado dentro do quadro puramente material, o sofredor, em suma, poderá fazer-se compreensivo e, por outro lado, o favorecido pelas contingências, o bafejado pelas oportunidades, fazer-se preocupado com a sorte de seu semelhante e convencido de que "mais triste do que a miséria é o egoísmo".

Levadas pela agitação da vida moderna e pelo vertiginoso dos acontecimentos, muitas vezes as pessoas não percebem suas mentes enevoadas e enfraquecidas na capacidade de situar-se perante o próprio sentido da existência e perante as verdadeiras realidades sociais que as envolvem.

Por tudo isso é que há este oásis de pensamento, de reflexão, de tomada de consciência sobre as verdades fundamentais do homem.

Um dos documentos conciliares do Vaticano II nos ensina que "o progresso atual das ciências e da técnica, — que em razão de seus métodos não conseguem atingir as profundezas das realidades, — pode conduzir à deformação da visão do próprio mundo, quando esses métodos forem indebitamente admitidos como norma suprema na procura de toda a verdade".

Essa consideração não procura, — e seria absurdo, — desfazer o mérito do conhecimento científico e tecnológico moderno. Ressaltam aí valores altamente positivos: fidelidade à verdade na busca científica, trabalho em comum levando à humildade intelectual, senso de solidariedade com o sofrimento universal e, principalmente, a consciência cada vez mais viva de encontrar condições de vida mais favoráveis para todos. É de ver porém que tudo isso deveria senão preparar o homem para o exercício de suas virtudes superiores. (Gaudium et Spes.)

Quem quer que se proponha a oferecer solução às dificuldades das pessoas e das nações, não pode aguardar solução através de um sistema impessoal, mesmo estabelecido em obediência aos mais rigorosos requisitos técnicos. Importa portanto, assim o entendo e julgo entendermos todos nós, salvaguardar as formas fundamentais da ordem social do risco da "despersonalização". Se as forças sociais, — e aqui o papel da educação e da cultura, — forem conduzidas para desenvolver e aperfeiçoar o relacionamento e o entendimento humanos, não apenas correspondem em melhores condições à sua função precípua, mas poderão realmente trazer a valiosa contribuição pela qual anseia a sociedade do nosso tempo: a solidariedade recíproca dos homens e dos povos.

A meditação sobre a realidade brasileira vista na multiplicidade com que se oferece ao observador e que se pode representar o pensamento filosófico na sua interpretação, sugerem a magnitude do trabalho aqui desenvolvido nesses dias densos de raciocínio.

Esta intensa mobilização da inteligência nacional provoca a que se incline suas atenções para nossos problemas. É bem um sinal dos tempos que vivemos, plenos de energias que se conjugam no objetivo de promovermos a construção de uma sociedade justa onde se equilibrem e concilem as exigências do progresso com as inspirações cristãs que informaram o caráter do povo brasileiro

e palpitam em todas as manifestações de nossa cultura.

São valores que não permitiríamos ver sacrificados à idolatria do número ou desaparecidos na voragem do novo, — no fascínio de um progressismo que despreza o passado como se o valor das coisas dependesse das medidas do tempo.

A presença de notáveis expressões da cultura de outros povos nesta reunião de sapiência confere-lhe um ar de universalidade, convidando-as a conosco tratarem de temas ligados a nossos problemas, mais uma vez comprovamos a feição aberta de nossa sociedade, uma nação que se revela, sem véus, na vocação universalista de sua cristianidade, sem temor e sem mistérios outros que não os de uma unidade de cultura que não foi imposta, mas composta nos segredos instintivos de nosso espírito cordial.

Somos um país amante da paz — ideal sempre perseguido por todos os filósofos aqui presentes — mas bem sabemos que seria rematada insensatez ignorarmos a importância de que se revestem as idéias, a cuja sombra se constróem ou se destróem as civilizações. Onde encontra hoje paz a alma humana? Porventura vangloriando-se de dominar o cosmos, envolta em névoa que confunde o supérfluo com o suficiente, o meio com o fim, o perfuntório com o transcendental, o material com o espiritual, o transitório com o perene, o humano com o divino?

Bastariam estas reflexões para avaliar-se a excelência do trabalho que aqui se produziu: trabalho fecundo de pensamento.

Muitas vezes a história repete o erro de desmerecer da atuação de pensadores, artistas e cientistas. O tempo — que sempre repõe valores reais em seu devido lugar, — se encarrega de lhes restituir o relevo perdido, quando atesta a transcendência da missão que o Criador lhes conferiu.

Outro aspecto que merece pôr-se em destaque é a circunstância de se reunirem pensadores sob um patrocínio que não desdenha de afirmar uma fé. Uma fé que sem se enclausurar na intolerância, anuncia a convicção da unidade do conhecimento, na sua compatibilização com o pensamento científico e filosófico.

Saúdo, assim, em nome do Ministério da Educação e Cultura, aos que vieram a este recanto serrano de nossa Pátria, tão propício à meditação.

Saúdo-os pelo que doaram de si, de sua cultura, de suas energias, na superior intenção de, juntos, contribuírem na paciente construção de um mundo de solidariedade e de paz.

Saúdo-os pelos frutos, — que se anunciam fartos, — do fecundo trabalho que os reuniu.

Saúdo-os na certeza de que continuarão a aviventar na lembrança dos homens de todas as partes e de todos os caminhos da terra, que é cultivando e praticando o amor de uns para com os outros e de todos para com Deus, — que a tudo preside, — é que construiremos o desejado mundo melhor.

Saúdo, em particular, os participantes de países outros, desejando que levassem, como expressão do propósito brasileiro, o conceito expresso pelo nosso saudoso estadista Presidente Castelo Branco:

"Nossa vocação nacional é a de nos transformarmos em país grande e forte, capaz de eliminar a miséria de seu povo, ser elemento de paz num mundo conturbado, respeitar a seus vizinhos, exercer o poder sem violência, conquistar a riqueza sem injustiça".

CELEBRAÇÃO DE MISSA E MENSAGEM DO PAPA PAULO VI

Logo após a conclusão dos trabalhos, que tanto enalteceram a II Semana Internacional de Filosofia, foi celebrada, no Hotel Quitandinha, a missa de Ação de Graças, sendo oficiante Dom Agnello Rossi, representante do Papa.

Em seguida, Dom Manuel Pedro da Cunha Cintra, Bispo de Petrópolis, leu a seguinte mensagem assinada pelo Cardeal Villot, concedendo em nome do Papa Paulo VI, a Bênção Apostólica a todos os participantes do Congresso.

É o seguinte o texto da Mensagem:

"Senhor Bispo:

Vai realizar-se na sede dessa sua diocese de Petrópolis, de 14 a 20 de Julho de 1974, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, a Segunda Semana Internacional de Filosofia, subordinada ao temário geral "Realidade Brasileira e Filosofia"; destina-se ela também, na mente dos organizadores, a comemorar São Tomás de Aquino e São Boaventura (por motivo do VII centenário da morte de ambos) e, ainda, Emanuel Kant (do qual ocorre o 250.º aniversário do nascimento). A mesma realização será continuada de alguma maneira, depois, num Curso-Pesquisa de Especialização, a nível de pós-graduação, a se efetuar em São Paulo, centrado sobre o tema "Ateísmo e Teísmo, hoje".

Quis o Presidente da sobredita Associação, Reverendo Padre Stanislavs Ladusãns S.J., fazer chegar ao conhecimento do Sumo Pontífice as projetadas atividades e pedir-Lhe que abençoasse os participantes e os trabalhos das mesmas. A Sua Santidade aprouve acolher com favor tal petição, confiando-me, ainda, transmitir, através do Senhor Bispo, uma palavra de estímulo aos intervenientes e votos pelos bons resultados de tais iniciativas.

Para os estudiosos católicos, de qualquer ramo do saber — e talvez com maior razão para os do ramo da Filosofia — "precisamente porque católicos, nenhum condicionalismo põe limites à consideração da verdade e da realidade... do universo, da humanidade, da história e do mundo", contanto que saibam ater-se sempre aos imperativos da sua condição eclesial (cfr. PAULO VI, em Audiência Geral, a 14 de Maio de 1969).

E isso é válido e necessário sobremaneira para o diálogo da Igreja com o mundo hodierno, bem marcado por mutações já afirmadas ou em devir, conhecidas ou que irão constituir, certamente, pistas de procura e reflexão em comum, na Semana e Curso anunciados. Ora isso determina um clima, no qual se torna "assaz difícil, para o homem contemporâneo, o chegar ao conhecimento racional e metafísico, e mais difícil ainda, chegar àquel-outro, sempre razoável aliás, da

religião e da fé" (cfr. PAULO VI, Homilia na Basílica de São Pedro, a 30 de Junho de 1974).

Assim, a problemática enunciada como tema para as mencionadas realizações, sobretudo a do "Ateísmo e Teísmo, hoje", reveste-se de uma importância e atualidade flagrantes, para o filósofo que professa a fé católica; ao mesmo tempo que lhe proporciona um imenso campo de pesquisa, dita-lhe um esforço indeclinável, de aproximação e de diálogo com os homens do seu tempo. Para isso, torna-se-lhe indispensável uma plataforma de encontro, assente sobre uma imagem objetiva do ateísmo moderno e estruturada com as novas categorias em que se exprime o pensamento atual.

Tudo isto, porém, sem rigidismos de precipitadas atitudes supostamente apologéticas, mas sim com a vontade na posse do patrimônio comum do saber, com compreensão, humildade e caridade, a partir sempre desta certeza: "aquilo que une os homens, por natureza e por graça, é mais forte do que aquilo que os divide".

Depois, a urgir este esforço e a criar a obrigação de não ficar indiferente perante os seus semelhantes que se dizem não-crentes ou ateus, pesa na consciência do batizado, certamente, um relancear interessado, a situar-se continuamente no mundo que o rodeia e em que tem de ser uma presença benfazeja e, quiçá, uma testemunha qualificada de Cristo, Sapiência Encarnada. E aí, o que mais impressiona não é somente o ateísmo filosófico, ou mais ou menos teórico, mas também o ateísmo prático daqueles que, por comodismo ou egoísmo, ignoram a presença na história de um Deus-Caridade, que exige a verdade, a justiça, a fraternidade, a paz e o amor entre todos os homens.

Em auspício dos favores divinos, pois, para os bons resultados das programadas atividades, acima referidas, confia o Santo Padre ao Senhor Bispo transmitir aos organizadores e participantes, a implorada Bênção Apostólica.

Aproveito o ensejo, para afirmar-lhe protestos de consideração e de fraterna estima em Cristo Senhor.

I. Card. Villot

CONCLUSÕES DA II SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

1. Existe uma relação íntima entre as filosofias latino-americanas e a filosofia universal da tradição greco-cristã; suas preocupações principais, todavia, são orientadas para a solução dos problemas atuais e o futuro da América Latina.
2. Reelaborado numa perspectiva de uma consciência histórica o tomismo de nosso tempo abre-se a um diálogo fecundo com as outras filosofias contemporâneas, apresentando-se como uma opção que se torna capaz de responder às mais profundas necessidades do homem no século XX.
3. A II Semana Internacional de Filosofia apela para a necessidade da hegemonia do espiritual no pensamento latino-americano a fim de que os povos da América Latina se tornem dignos da liberdade que foram criados.
4. Tal qual como Santo Tomás de Aquino, inserindo-se na cultura de sua época e assimilando as filosofias da Antiguidade soube fixar linhas de conduta para o futuro, também o tomismo, ainda hoje, poderia fazer o mesmo na perspectiva atual, ajudando a tornar os princípios da filosofia cristã acessíveis à sociedade moderna.
5. O filósofo de nossos dias deve comprometer-se com o filosofar, sendo a filosofia instrumento de salvação na medida em que permite o domínio do circunstancial.
6. A filosofia não é apenas uma forma de saber, mas uma forma de ser, uma forma de realização do homem e, portanto, de seu valor final.
7. Em cada filósofo autêntico volta a nascer por completo a filosofia pelo repensar dos problemas, desde as suas raízes.
8. O desenvolvimento da filosofia é fonte permanente de educação e vida, desde que a entendamos como compromisso.
9. A conquista gradual da verdade filosófica, inerente ao mais profundo de nosso ser de homem, amplia nosso afã e plenitude substancial.
10. Para todos os filósofos da época contemporânea, a pessoa humana é colocada entre os maiores valores do mundo em que vivemos.
11. A fé tem base objetiva na atividade da inteligência, que fornece o instrumental apto, para que o homem possa proferir o "rationale obsequium fidei" (razoável obséquio da fé).
12. A função da inteligência humana pode ser completada pela experiência e a intuição que constituem, não raro, autênticas percepções da verdade, que hão de ser, todavia, submetidas ao con-

trole da razão, que mediante os frutos de tais intuições, julgará do seu valor autêntico.

13. Todo conhecimento se faz por confronto entre termos contrastantes.
14. A II Semana Internacional de Filosofia acentua a necessidade do diálogo entre a filosofia e as ciências naturais modernas.
15. A Metafísica deve preencher a sua função de religar o homem ao transcendente, uma vez que sendo o saber dos entes por participação, ela pode levar ao Ente Absoluto.
16. A experimentação pedagógica deverá respeitar a pessoa humana, sem cair nos excessos do experimentalismo, que muita vez caracterizam as outras ciências.
17. O fundamento da educação é a "relação mestre-discípulo", na qual o "mestre" é entendido como revelador do essencial, que é a descoberta de si mesmo.
18. A liberdade na educação deve ser entendida como o poder de entrar em comunhão numa atmosfera de responsabilidade mútua e de "envolvimento" que abrangem tanto mestre quanto discípulo.
19. Nos processos educacionais de nossa época faz-se necessária e urgente a presença duma "consciência educadora crítica", de modo intencional e permanente, envolvida na ação educadora.
20. A filosofia deverá dar sua contribuição para a descoberta do objeto comum às várias disciplinas que interagem, na medida em que o projeto interdisciplinar se situa ao nível dos saberes já constituídos, tornando-se imprescindível a intervenção da atividade reflexiva, eminentemente crítica.
21. A II Semana Internacional de Filosofia recomenda seja apresentada ao Egrégio Conselho Federal de Educação sugestão no sentido de se exigir como obrigatória para a validade de qualquer curso de pós-graduação, a exigência de um domínio conexo de filosofia, referente, direta ou indiretamente, à área de concentração escolhida pelo interessado.
22. O pensamento circular em Martin Heidegger, oferece uma explicação existencial aceitável para a interpretação ontológica da linguagem humana como inter-relação e comunicação humana e humanizante.
23. A filosofia brasileira será, ou é, o que for o homem brasileiro, exigindo o estudo desse homem brasileiro uma reflexão ontológica de caráter metafísico.
24. A cordialidade do homem brasileiro definida como "um viver nos outros" não se limita à mera polidez mas deve ser compreendida no sentido ontológico existencial que fundamenta a intersubjetividade e o diálogo e harmoniza a individualidade com a universalidade.
25. A filosofia brasileira só será filosofia autêntica e só será brasileira, quando se realizar no homem que pensa a simples e concreta relação do individual ou do universal.
26. A justiça é o modo de existir humanamente, adaptando as operações da conduta humana às exigências sociais de natureza racional e social.
27. Existe uma dimensão jurídica do homem, graças à qual as relações humanas se aclaram e se tranquilizam.
28. Em todos os planos do real, no físico, no vital e no social-humano, constata-se, como realidade íntima, a existência da individualidade constitutiva de conjuntos (corpos, organismos, sociedades, etc.), relacionados, de modo tal, que nem o indivíduo destrói o valor do conjunto, nem o conjunto absorve o valor do indivíduo.